



ESCUELA DE DOCTORADO
INTERNACIONAL EN ARTES
Y HUMANIDADES, CIENCIAS SOCIALES
Y JURÍDICAS DE LA USC

Joel
Varela Rodríguez

Tesis doctoral

Tajón de Zaragoza. Estudio
de su obra y recepción
histórica de su figura.
Primer Tomo: Estudio

Santiago de Compostela, 2020



TESIS DE DOCTORADO
TAJÓN DE ZARAGOZA. ESTUDIO DE SU OBRA Y
RECEPCIÓN HISTÓRICA DE SU FIGURA
PRIMER TOMO: ESTUDIO

Joel Varela Rodríguez

ESCUELA DE DOCTORADO EN ARTES Y HUMANIDADES, CIENCIAS SOCIALES Y JURÍDICAS
PROGRAMA DE DOCTORADO EN ESTUDOS MEDIEVALES

SANTIAGO DE COMPOSTELA

2020





DECLARACIÓN DEL AUTOR DE LA TESIS

Tajón de Zaragoza. Estudio de su obra y recepción histórica
de su figura

D./Dña

Joel Varela Rodríguez

Presento mi tesis, siguiendo el procedimiento adecuado al Reglamento, y declaro que:

- 1) *La tesis abarca los resultados de la elaboración de mi trabajo.*
- 2) *En su caso, en la tesis se hace referencia a las colaboraciones que tuvo este trabajo.*
- 3) *La tesis es la versión definitiva presentada para su defensa y coincide con la versión enviada en formato electrónico.*
- 4) *Confirmando que la tesis no incurre en ningún tipo de plagio de otros autores ni de trabajos presentados por mí para la obtención de otros títulos.*

En, ... de de 20..

Fdo.....





AUTORIZACIÓN DEL DIRECTOR/TUTOR DE LA TESIS

Tajón de Zaragoza. Estudio de su obra y recepción histórica
de su figura

D./Dña

José Manuel Díaz de Bustamante

INFORMA/N:

Que la presente tesis, corresponde con el trabajo realizado por D/Dña. Joel Varela Rodríguez, bajo mi dirección, y autorizo su presentación, considerando que reúne los requisitos exigidos en el Reglamento de Estudios de Doctorado de la USC, y que como director de ésta no incurre en las causas de abstención establecidas en Ley 40/2015.

En, ... de de 20..

Fdo.....

(Si hay más de un director/a,
duplica este cuadro)



Annae (mei amoris capiti) Sophiaeque (amoris effectui)





ÍNDICE

PRIMER TOMO: ESTUDIO

Agradecimientos	XVII
Resumen.....	XIX
Síntesis.....	XXII
Abstract.....	XXV
Introducción, objetivos y metodología	1
Siglas.....	5
Bibliografía	7
1. Tajón y su recepción	45
1.1. Vida y actividad literaria: examen crítico de las fuentes.....	45
1.2. Aproximación a su recepción medieval	67
1.2.1 Recepción de las obras de Tajón: <i>Excerpta</i> y <i>Sententiae</i>	68
1.2.2 La figura.....	81
1.3 La recepción de Tajón entre los siglos XVI y XVIII.....	99
1.4 La crítica moderna.....	121
2. Gregorio Magno en Hispania (c. 580 – c. 650).....	133
2.1 Preliminares.....	133
2.2 El panorama literario del siglo VI	137
2.3 Leandro de Sevilla.....	141
2.4 Liciniano de Cartagena.....	144

2.5 La homilía <i>De monachis perfectis</i>	146
2.6 Isidoro de Sevilla.....	153
2.6.1 El segundo libro de las <i>Differentiae</i>	160
2.6.2 La <i>Expositio in Vetus Testamentum</i>	166
2.6.3 Las <i>Allegoriae</i>	171
2.6.4 Las <i>Sententiae</i>	172
2.6.5 Conclusión	188
2.7 Las <i>Vitas sanctorum patrum Emeritensium</i>	191
2.8 Braulio de Zaragoza y el rey Sisebuto	193
2.9 Tajón ante Gregorio: la epístola a Eugenio de Toledo	194
2.10 Las <i>Sententiae</i> de Tajón.....	203
2.10.1 Preliminares: fuentes utilizadas y tradición textual... 203	
2.10.2 El plan general de la obra	211
2.10.3 Notas sobre el tratamiento de la fuente	215
2.10.4 <i>Sententiae</i> : libro 1	222
2.10.5 <i>Sententiae</i> : libro 2.....	230
2.10.6 <i>Sententiae</i> : libros 3 y 4	246
2.10.7 <i>Sententiae</i> : libro 5.....	263
2.10.8 <i>Sententiae</i> : conclusiones.....	273
2.11 Recapitulación	275
3. Tajón y la obra de Gregorio: una posible edición tajoniana de los <i>Moralia in Iob</i>	279
3.1 Las obras de Gregorio en la península	280

3.1.1 Preliminares	280
3.1.2 Los <i>Moralia in Iob</i> e Isidoro de Sevilla.....	289
3.1.3 Las <i>Homiliae in Hiezechielem</i> e Isidoro de Sevilla.....	305
3.1.4 La <i>Vita Desiderii</i> del rey Sisebuto	311
3.1.5 Conclusiones.....	313
3.2 Un corpus preliminar a los <i>Moralia in Iob</i>	314
3.2.1 Las piezas del corpus	316
3.2.2 Testimonios manuscritos	319
3.2.2.1 (B) <i>Barcelona, Archivo Capitular</i> , 102, ff. 10r-11v.....	319
3.2.2.2 (U) <i>Berkeley, University of California,</i> <i>Bancroft Library</i> , UCB 162, f. 1r/v	320
3.2.2.3 (C) <i>Calahorra, Archivo Capitular</i> , 2, ff. 6v-7v	321
3.2.2.4 (P) <i>Cesena, Biblioteca Malatestiana,</i> <i>Piana</i> 3166, f. 1v	321
3.2.2.5 (D) <i>Douai, Bibliothèque Marceline</i> <i>Desbordes-Valmore</i> (olim <i>Bibliothèque</i> <i>Municipale</i>), 299, f. 261v.....	321
3.2.2.6. (O) <i>El Burgo de Osma, Archivo Histórico</i> <i>Diocesano</i> , 177 (primer volumen), f. 1r/v	322
3.2.2.7 (E) <i>El Escorial, Real Biblioteca del</i> <i>Monasterio de San Lorenzo el Escorial,</i> <i>d.I.I.</i> , f. 232r/v	322
3.2.2.8 (L) <i>León, Archivo San Isidoro de León,</i> 10 (primer volumen), ff. 1r-4v.....	323

3.2.2.9 (R) <i>Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Aemil. 1, ff. 1r-2r</i>	323
3.2.2.10 (A) <i>Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Aemil. 5, ff. 6v-8v</i>	324
3.2.2.11 (M) <i>Madrid, Biblioteca Nacional, 80, ff. 14v-16r</i>	325
3.2.2.12 (X) <i>Madrid, Biblioteca Nacional, 590, pp. 41-6</i>	325
3.2.2.13 (H) <i>Madrid, Real Biblioteca, 12 (en depósito en el Monasterio de Las Huelgas de Burgos), ff. 9r-11r</i>	325
3.2.2.14 (G) <i>Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 2213 (primer volumen), f. 1r/v</i>	326
3.2.2.15 (N) <i>Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 5268, ff. 39r-40r</i>	327
3.2.2.16 (T) <i>Toledo, Archivo y Biblioteca Capitulares, 27-24, ff. 131r-133r</i>	327
3.2.2.17 (V) <i>Roma, Biblioteca Vallicelliana, B136, ff. 1r-2v</i>	328
3.2.2.18 (Z) <i>Zaragoza, Archivo Capitular del Pilar, sin signatura (primer volumen), ff. 18r-19r</i>	328
3.2.3 Testimonios manuscritos perdidos.....	331
3.2.4 Tradición indirecta.....	332
3.2.5 Ediciones completas o parciales	334

3.2.5.1	G. de Loaisa, <i>Collectio Conciliorum Hispaniae</i> , Madriti, Petrus Madrigal, 1593, pp. 414-5	334
3.2.5.2	S. Baluzius, <i>Miscellaneorum liber quartus. Hoc est, collectio veterum monumentorum quae hactenus latuerant in variis codicibus ac bibliothecis</i> , Parisiis, Franciscus Muguet, 1683, pp. 397-402	335
3.2.3.3	J. Sáenz de Aguirre, <i>Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et novi orbis epistolarumque decretalium celebriorum, necnon plurium monumentorum veterum ad illam spectantium</i> , vol. 3, Salmanticae, Antonio Fulgoni, pp. 427-8.....	335
3.2.3.4	J. D. Mansi, <i>Stephani Baluzii Tutelensis Miscellanea novo ordine digesta et non paucis ineditis monumentis opportunisque animadversionibus aucta</i> , vol. 3, Lucae, Apud Vincentium Junctinium, 1762, pp. 28-9.....	335
3.2.3.5	J. D. Mansi, <i>Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio</i> , vol. 10, Florentiae, Antonio Zatta, 1764, pp. 773-4	336

- 3.2.3.6 M. Risco, ES 31. *Contiene las memorias de los Varones Ilustres Cesaraugustanos, que florecieron en los primeros siglos de la Iglesia: las noticias concernientes a las Iglesias, Muzárabes, Literatos, y Reyes de Zaragoza en los quatro siglos de su cautiverio: y las Obras del celebre Obispo Tajon, hasta no publicadas*, Madrid, Ibarra, 1776, pp. 152-3 336
- 3.2.3.7 F. de Lorenzana, SS. PP. *Toletanorum quotquot extant Opera nunc primum simul edita, ad codices mss. recognita, nonnullis notis illustrata, atque in duos tomos distributa*, vol. 1, Matriti, Ibarra, 1782, pp. 90-3 336
- 3.2.3.7 M. de Villanuño, *Summa conciliorum Hispaniae, quotquot inveniri potuerunt ad usque saeculum proxime praeteritum, epistolarum ad Hispanos cum earum praeteritum, notis, novisque dissertationibus adornata*, vol. 1, Madrid, Ibarra, 1784, pp. 518-23 336
- 3.2.3.9 J. P. Migne, PL 80, coll. 723-8 337
- 3.2.3.10 F. Vollmer, MGH, *Auctores antiquissimi*, vol. 14. *Fl. Merobaudis reliquiae. Blossi Aemilii Dracontii carmina. Eugenii Toletani episcopi carmina et epistulae*, Berolini, Apud Weimannos, 1905, pp. 287-90 337
- 3.2.3.11 M. C. Díaz y Díaz, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño, Ochoa, 1979, pp. 342-50 337

3.2.3.12 J. Varela Rodríguez, ¿Una edición “tajaniana”? Edición y estudio de un corpus preliminar a los <i>Moralia in Iob</i> , « <i>Sacris Erudiri</i> », 57 (2018), pp. 323-66.	339
3.2.6 Origen e historia del texto	339
3.2.7 Criterios editoriales.....	347
3.3 Otros rasgos de la tradición hispánica de los <i>Moralia in Iob</i> .	351
3.3.1 Códices hispánicos de los <i>Moralia in Iob</i>	352
3.3.3 Notas.....	356
3.3.4 Índice bíblico de la tercera parte de los <i>Moralia</i>	359
3.4 Por vía de conclusión	365
4. Los <i>Excerpta sancti Gregorii</i> : estudio y edición crítica	371
4.1 Una <i>expositio</i> bíblica: la noticia de la epístola a Eugenio de Toledo	371
4.2 Los <i>Excerpta sancti Gregorii</i> . Estudio.....	376
4.2.1 El hallazgo de Vega	375
4.2.2 Tratamiento de la fuente	386
4.2.3 Texto de Gregorio utilizado	405
4.2.3.1 <i>Moralia in Iob</i>	405
4.2.3.2 <i>Homiliae in Hiezechielem</i>	410
4.2.3.3 <i>Regula pastoralis</i>	413
4.2.3.4 <i>Homiliae in Evangelia</i>	415
4.2.3.5 <i>Dialogi</i>	416
4.2.4 El texto bíblico.....	418

4.3 «Añadidos»: <i>De aenigmatibus in Salomone</i> y otros opúsculos sin título	416
4.3.1 Generalidades	420
4.3.2 Fuentes.....	422
4.3.2.1 ¿Una homilía perdida de Gregorio de Elvira.....	422
4.3.2.2 Otras fuentes.....	426
4.3.3 Autoría	435
4.4 El falso prólogo de la <i>Expositio in Cantica Canticorum</i> de Gregorio de Elvira y un tratado inédito	440
4.4.1 El falso prólogo de Gregorio de Elvira.....	440
4.4.2 Un breve tratado gramatical inédito	442
4.5 Historia del texto	446
4.5.1 Tradición manuscrita	446
4.5.1.1 (C) <i>Cava dei Tirreni, Biblioteca dell'Abbazia</i> , 6	446
4.5.1.2 (I) <i>Lérida, Archivo Capitular</i> , Rc-0019 (olim Roda 2).....	447
4.5.1.3 (M) <i>Madrid, Biblioteca Nacional</i> , 3996..	449
4.5.1.4 (U) <i>Madrid, Biblioteca Nacional</i> , 8873 ..	450
4.5.1.5 (A) <i>Madrid, Biblioteca Nacional</i> , 13086.	451
4.5.1.6 (B) <i>Paris, Bibliothèque Nationale de France</i> , lat. 2823	453
4.5.1.7 (F) <i>Paris, Bibliothèque Nationale de France</i> , lat. 2994 A.....	455
4.5.1.8 (G) <i>Paris, Bibliothèque Nationale de France</i> , lat. 16296	456

4.5.1.9 (L) <i>Paris, Bibliothèque Nationale de France</i> , lat. 16353	456
4.5.1.10 (N) <i>Paris, Bibliothèque Nationale de France</i> , lat. 17446	457
4.5.1.11 (P) <i>Porto, Biblioteca Pública Municipal, Sta. Cruz de Coimbra 37 (olim DCCC...</i>	458
4.5.1.12 (S) <i>Soissons, Bibliothèque Municipale</i> , 75.....	459
4.5.2 Ediciones	460
4.5.2.1 G. Heine, <i>Bibliotheca anecdotorum seu veterum monumentorum ecclesiasticorum collectio novissima</i> , vol. 1. <i>Monumenta regni Gothorum et arabum in Hispaniis</i> , Leipzig, T. O. Weigel, 1848, pp. 187-196, 196-200.....	460
4.5.2.2 Á. C. Vega, ES 56. <i>De la Santa Iglesia apostólica de Eliberri (Granada). Fin de los escritos de Gregorio Bético. Calendario de Recemundo. Concilio de Elvira y otros escritos y documentos interesantes, inéditos o críticamente editados</i> , Madrid, Imprenta Maestre, 1957, pp. 225-419	460
4.5.2.3 PLS 4, col. 1680-793	461
4.5.3 La tradición indirecta.....	461
4.5.3.1 [Vox] <i>Vox Ecclesie</i>	461
4.5.3.2 [ProvSal] <i>Proverbia Salomonis</i>	463
4.5.3.3 <i>Sententiae</i>	470
4.5.4 El arquetipo, el código <i>F</i> y el subarquetipo <i>X</i>	470

4.5.5 Los códigos <i>I</i> y <i>C G P</i>	473
4.5.6 El código <i>I</i> y su descendencia	477
4.5.7 La familia Φ	489
4.5.8 Recapitulación	491
4.6 <i>Constitutio textus</i>	494
5 Conclusioni generali	499
Apéndice	505



SEGUNDO TOMO: EDICIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS

Conspectus abbreviationum	521
I. TEXTUS PRAELIMINARES AD GREGORII MAGNI	
MORALIA IN IOB	523
Textus	525
Epistola Taionis ad Eugenium Toletanum	525
Visio Taionis	530
Index partium librorum Moraliū.....	532
Laus Gregorii Magni	533
Apparatus criticus.....	534
Apparatus fontium.....	540
Apparatus locorum sacrae Scripturae.....	541
Traducción y notas: <i>Textos preliminares a los Moralia in Iob</i>	542
II. EXCERPTA GREGORII QUAE SUPERSUNT SIVE IN	
LIBROS SAPIENTIALES COMMENTARII	555
Textus	557
In Proverbia	557
In Ecclesiasten	601
In Cantica.....	619
In Sapientiam.....	651
In Ecclesiasticum	661

Apparatus criticus.....	673
Apparatus fontium.....	711
Apparatus locorum sacrae Scripturae.....	739
Traducción y notas: <i>Fragmentos de Gregorio Magno, o comentario a los libros Sapienciales</i> (partes conservadas	759
Notas críticas	890
III. ADDITAMENTA IN LIBROS SAPIENTIALES.....	897
Textus	899
De aenigmatibus in Salomone	899
De muliere forti	906
Additamentum in Ecclesiasten I.....	912
Additamentum in Ecclesiasten II.....	915
Apparatus criticus.....	920
Apparatus fontium.....	930
Apparatus locorum sacrae Scripturae.....	938
Traducción y notas: <i>Añadidos a los comentarios sobre los libros Sapienciales</i>	944
Notas críticas	970
IV. DE PROVERBIIS SALOMONIS.....	972
Textus	974
Apparatus criticus.....	977

Apparatus locorum sacrae Scripturae.....	979
Traducción y notas: Sobre los Proverbios de Salomón.....	980
V. INDEX BIBLICUS TERTIAE PARTIS MORALIUM IN IOB.....	985
Textus	987
Apparatus criticus.....	998
Apparatus locorum sacrae Scripturae.....	1000
Traducción: Índice <i>bíblico de la tercera parte de los</i> Moralia in Iob	1002
APÉNDICE: LECTURAS DE LOS <i>DESCRIPTI</i>	1013



AGRADECIMIENTOS

No son pocas las personas a las que, por una u otra razón, debería expresar mi gratitud y de las cuales este trabajo es deudor, sea cual sea su resultado. Escribir una tesis doctoral sobre el tema que me he propuesto ha implicado el desplazamiento a varios archivos y universidades, un contacto frecuente con el servicio de digitalización de numerosas bibliotecas, el intercambio de opiniones con no pocos especialistas e interesados en las materias que he abordado y, también, la necesidad de una fuente de financiación con la que poder dedicarme durante años a este proyecto.

Es por eso que no pueden faltar palabras de agradecimiento para los muchos archiveros y bibliotecarios con los que he trabado contacto en España y otros países europeos, y que siempre me han tratado con especial amabilidad y diligencia: merecen mención los trabajadores de los archivos catedralicios de Toledo, Lérida y Barcelona, el archivo de la Basílica del Pilar, la Biblioteca Nacional de España, el archivo de la Colegiata de San Isidoro de León, la Real Biblioteca de San Lorenzo del Escorial, la Biblioteca Pública Municipal de Oporto, la Bibliothèque Nationale de France, el IRHT de París, la Biblioteca Apostólica Vaticana, la Biblioteca dell'Abbazia de Cava dei Tirreni y la Biblioteca Vallicelliana de Roma. Especial agradecimiento tengo para la SISMEL de Florencia, donde encontré una magnífica acogida cada vez que pude trabajar allí. No pueden faltar palabras de agradecimiento tampoco para los profesores del Departamento de Filología Clásica, Francesa e Italiana de la Universidad de Santiago de Compostela, especialmente del área de Filología Latina, con los que tengo contacto desde mi época de estudiante. Entre los demás doctorandos menciono a mi amigo Paco Millán, por muchos años de tantos intereses comunes. Muestro también mi agradecimiento al Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (ahora ministerio de Educación y Formación Profesional) por haberme concedido un contrato FPU del que he disfrutado estos últimos cuatro años. Y no puedo omitir tampoco una mención al Jinling College de la Universidad de Nanjing y al Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades (especialmente al grupo CODOLGA), centros ambos donde, en paralelo al trabajo que en ellos desarrollaba,

mi tesis daba sus primeros pasos. En todos estos años muchas han sido las circunstancias de mi vida, y no han sido pocas las personas que, de forma directa o indirecta, han contribuido de manera positiva a mi trabajo. A todos ellos dirijo desde aquí un cálido y afectuoso agradecimiento.

De mi primera estancia en Italia en 2017 no puedo sino recordar con gratitud haber trabajado en la Università degli Studi di Udine y la SISMELE de Florencia con la Dra. Lucia Castaldi, cuyo rigor filológico y amplio conocimiento de la tradición textual de Gregorio Magno fue fundamental para llevar a buen término este trabajo. De mi segunda estancia en 2018, esta vez en la Università degli Studi di Milano, vayan mis palabras de agradecimiento para Federica Favero, el Dr. Paolo Chiesa y, sobre todo, la Dra. Rossana Eugenia Guglielmetti, con quienes pude intercambiar numerosas opiniones y conocimientos, matizar o descartar hipótesis y descubrir nuevas posibilidades que la materia de mi investigación me ofrecía.

Para con mi Director, el Dr. José Manuel Díaz de Bustamante, de quien me considero discípulo, tengo singular gratitud después de mucho tiempo de contacto académico y personal, que va más allá de los años del doctorado compostelano. En él he encontrado siempre interés por mis proyectos y circunstancias, consejos prudentes e inteligentes observaciones, así como un sincero apoyo a mi persona. Sin su magisterio y su apoyo estoy seguro de que este trabajo, sea cual sea su valor de conjunto, no tendría lo positivo que otros quieran encontrarle.

A mi familia, que es a quien más debo, va el último de estos agradecimientos, sobre todo a mi madre, que me ha comprendido y apoyado siempre en todo. Pero esta tesis está dedicada con razón a Ana, mi mujer, y a Sofía, nuestra hija, que hacen la tarea de guiarme en lo que importa. A ellas este trabajo debe más que lo puede encontrarse en los libros. A ellas y a todos, de corazón, gracias.

Santiago de Compostela, enero de 2020

RESUMEN

La presente tesis doctoral es una monografía sobre Tajón de Zaragoza y sus obras, dividida en dos tomos. En primer lugar, se presenta un estudio sobre la vida del autor, donde se examinan exhaustivamente las fuentes existentes. Dentro del mismo apartado, sigue un análisis sobre la recepción de este autor desde su muerte hasta la actualidad, lo que no sólo permite, en último término, definir con claridad el *status quaestionis* en que se halla la crítica, sino también constatar una temprana división entre la recepción de su figura (vinculada principalmente a la *Visio Taionis*) y de su obra, transmitida anónimamente en muchos casos. Dicha dicotomía comienza a desaparecer a partir del siglo XVIII, cuando se configuran los supuestos sobre los que se basa la crítica moderna. La recepción de la figura de Tajón tuvo un interesante recorrido entre los siglos XVI y XVII en España, en relación con la polémica sobre los falsos cronicones, que se analiza aquí. Por lo demás, se presta especial atención a las diferencias entre las distintas versiones de la *Visio Taionis* que se desarrollaron en época medieval, a su génesis, sus fuentes y su recepción.

Una segunda parte del estudio está dedicado al papel desempeñado por Tajón en la recepción de Gregorio Magno en la España visigoda. Se analizan aquí, de una parte, las opiniones sobre Gregorio que proporcionan los padres visigodos previos a Tajón (Liciniano de Cartagena, Isidoro de Sevilla, el IV Concilio de Toledo, las *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* y otros autores y textos); de otra, se estudia la recepción y el uso de las ideas gregorianas en los autores y obras mencionados, especialmente en Isidoro de Sevilla. Éste parece mostrar una cierta resistencia a aceptar determinadas innovaciones gregorianas, principalmente en lo que se refiere a la teología de la caridad, la relación entre contemplación y acción y, en consecuencia, la ordenación de la vida monástica. Se presenta luego la recepción de la figura y la teología de Gregorio por Tajón, principalmente a través de la epístola a Eugenio de Toledo y, sobre todo, las *Sententiae*, cuya composición y empleo de Gregorio se estudian por lo menudo, libro por libro. Se constata que Gregorio buscó sin duda difundir entre sus compatriotas las ideas de Gregorio,

pero la obra parte de un esquema teológico previo donde el marco de referencias es más amplio, y donde es evidente la influencia de la teología agustiniana de la historia. Aunque acepta las innovaciones evitadas por Isidoro, Tajón presenta un Gregorio pasado por el tamiz de sus propios intereses y preocupaciones, que afectan principalmente a la ordenación de la vida eclesiástica y el poder civil.

La tercera parte está dedicada a estudiar la implicación de Tajón en la difusión de las obras de Gregorio Magno en la península ibérica. A partir de un análisis exhaustivo de las fuentes gregorianas empleadas por los escritores previos a nuestro autor, se constata que, como hipótesis más probable, Tajón copió en Roma la tercera parte de los *Moralia in Iob* y la segunda parte de las *Homiliae in Hiezechielem* de Gregorio, obras aparentemente desconocidas hasta entonces en la península. La copia le dio una gran fama y constituye en último término la génesis de la *Visio Taionis*. Por lo demás, se revisa una hipótesis esbozada en su momento por Manuel Díaz y Díaz acerca de la existencia de una «edición tajoniana» de los *Moralia in Iob*. Sin duda Tajón revisó, total o parcialmente, la obra, ya que la tradición de la obra ha conservado notas de colación donde figura su nombre. Por lo demás, los manuscritos hispánicos transmiten un corpus preliminar de textos claramente vinculados con la figura de Tajón, que integra en su versión más amplia la epístola a Eugenio, la *Visio Taionis*, un índice de las partes de los *Moralia* y el capítulo del *De viris illustribus* de Isidoro dedicado a Gregorio. Se ofrece una historia textual de este corpus y se busca determinar su origen, que está en un códice de la primera parte de los *Moralia* que contenía el índice y, quizá, la epístola a Eugenio. Este estadio preliminar del corpus tajoniano podría corresponderse con un códice de la primera parte de los *Moralia* revisado por Tajón. Asimismo, se identifica y estudia un índice de citas bíblicas de la tercera parte de los *Moralia* conservado en algunos códices hispánicos, que podría ser otro elemento característico de esta particular «edición» de Tajón.

Por fin, la cuarta parte de este estudio constituye los prolegómenos a la edición de los *Excerpta sancti Gregorii*, los restos de una exposición bíblica compuesta por Tajón a partir de fragmentos de Gregorio Magno y descrita en la epístola a Eugenio de Toledo. La

obra fue editada previamente por Ángel Custodio Vega en 1957, pero este autor no empleó la totalidad de los testimonios conocidos hoy. Aquí se reconstruye la historia del texto y se ofrecen los criterios para la *constitutio textus*. Se constata que la tradición manuscrita de esta obra transmite además algunos añadidos de posible autoría tajoniana, cuales son el ya conocido *De aenigmatibus in Salomone* (conocido hasta ahora como *De aenigmatibus Salomonis*) y otros tres comentarios inéditos a Prv 31, 10-31 Ecl 3, 1-8 y Ecl 11, 9 – 12, 7, respectivamente, así como un pequeño tratado gramatical empleado por Beato de Liébana y Juan de Sevilla. Además, acompañan a este conjunto los comentarios al Cantar de los Cantares de Gregorio de Elvira y Justo de Urgel. Aquí se argumenta que el estadio actual de la transmisión manuscrita, caracterizado por estos textos añadidos, no se corresponde con un simple resto del comentario bíblico a las Escrituras, sino con una reutilización de esta obra para componer un conjunto exégetico sobre los libros sapienciales. Esto podría explicar la interpolación de parte de una homilía de Gregorio de Elvira sobre el Eclesiastés en la obra de Tajón, así como la existencia de un prólogo espurio al comentario sobre el Cantar de Gregorio de Elvira.

El segundo tomo de esta tesis de doctorado se reserva a la edición de los textos estudiados aquí: el corpus tajoniano de los *Moralia* (epístola a Eugenio, *Visio Taionis*, índice, capítulo del *De viris illustribus* de Isidoro sobre Gregorio), los *Excerpta sancti Gregorii* y sus distintos añadidos, y el índice bíblico de la tercera parte de los *Moralia*. La edición viene además acompañada de una traducción española y notas de comentario.

SINTESI

Questa tesi di dottorato è una monografia su Taione di Saragozza e le sue opere, divisa in due volumi. Innanzitutto, viene presentato uno studio sulla vita dell'autore, con una disamina approfondita delle fonti esistenti. Ne segue un'analisi sulla ricezione dalla morte dell'autore al presente, la quale non solo consente di definire chiaramente lo *status quaestionis* in cui si trova la critica, ma anche di verificare una divisione precoce tra la ricezione della figura di Taione (legata principalmente alla *Visio Taionis*) e la sua opera, trasmessa in forma anonima in molti casi. Questa dicotomia inizia a scomparire nel Settecento, quando si sono configurati i principi su cui si basa la critica moderna. La ricezione della figura di Taione ebbe un episodio interessante nella Spagna tra il Cinquecento e il Seicento, in relazione alla controversia sui «falsos cronicones», episodio a cui viene dedicato un'ampia analisi. Per il resto, un'attenzione particolare viene riservata alle differenze tra le diverse versioni della *Visio Taionis* che si sono sviluppate in epoca medievale, accanto alla genesi, fonti e ricezione di questo testo.

Una seconda parte dello studio viene dedicata al ruolo sviluppato da Taione nella ricezione di Gregorio Magno nella Spagna visigota. Vengono analizzate in questa sede le opinioni su Gregorio fornite dai padri visigoti prima di Taione (ovvero Liciniano di Cartagena, Isidoro di Siviglia, il IV Sinodo di Toledo, le *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* e altri autori e testi); dall'altro, si studia la ricezione e l'uso delle idee gregoriane negli autori e nelle opere citate, in particolare Isidoro di Siviglia. Quest'ultimo autore sembra mostrare una certa resistenza all'accettazione di alcune innovazioni gregoriane, soprattutto per quanto riguarda la teologia della carità, il rapporto tra contemplazione e azione e, di conseguenza, l'ordinazione della vita monastica. Di seguito viene presentata la ricezione della figura e la teologia di Gregorio da parte di Tajón, principalmente attraverso l'epistola a Eugenio de Toledo e, soprattutto, le *Sententiae*, opera la cui composizione e impiego di Gregorio vengono esaustivamente studiate, libro per libro. È possibile verificare che Taione cercò senza dubbio di diffondere le idee di Gregorio tra i suoi connazionali, ma le *Sententiae* partono da un schema teologico predefinito in cui il quadro

di riferimenti è più ampio e dove è evidente l'influenza della teologia agostiniana della storia. Pur accettando le innovazioni evitate da Isidoro, Taione presenta un Gregorio passato attraverso il setaccio dei propri interessi e preoccupazioni, che influenzano principalmente le concezioni sull'ordinazione della vita ecclesiastica e il potere civile.

La terza parte viene dedicata allo studio del ruolo sviluppato da Taione nella diffusione delle opere di Gregorio Magno in area iberica. Partendo da un'analisi delle fonti gregoriane utilizzate dagli scrittori prima del nostro autore, viene constatato che, come ipotesi molto probabile, Taione copiò a Roma la terza parte dei *Moralia in Iob* e la seconda parte delle *Homiliae in Hiezechielem* di Gregorio, opere che furono apparentemente sconosciute sulla penisola fino a Taione. La copia diede Taione grande fama e costituisce realmente la genesi di *Visio Taionis*. Per il resto, viene esplorata un'ipotesi delineata all'epoca da Manuel Díaz y Díaz sull'esistenza di un'«edizione» di Taione dei *Moralia in Iob*. Senza dubbio Taione ha rivisto, in tutto o in parte, l'opera, poiché la tradizione ha conservato note di confronto in cui ne appare il nome. Per il resto, i manoscritti iberici trasmandano un *corpus* preliminare di testi chiaramente collegati alla figura di Taione, il quale integre, nella versione più ampia, l'epistola a Eugenio, la *Visio Taionis*, un indice delle parti dei *Moralia* e il capitolo del *De viris illustribus* di Isidoro dedicato a Gregorio. Viene presentata in questa sede la storia testuale del *corpus* e si cerca di determinarne l'origine, a identificare con un codice della prima parte della *Moralia* che conteneva l'indice e, forse, l'epistola a Eugenio. Questa fase preliminare del *corpus* potrebbe corrispondere a un codice della prima parte dei *Moralia* rivisto da Taione. Inoltre, viene identificato e studiato un indice delle citazioni bibliche della terza parte della *Moralia* conservate in alcuni codici iberici, il che potrebbe essere un altro elemento caratteristico di questa particolare «edizione».

Infine, la quarta parte di questo studio costituisce i *prolegomena* all'edizione degli *Exerpta sancti Gregorii*, cioè i resti di una *expositio* biblica composta da Taione a partire di frammenti di Gregorio Magno e descritta nell'epistola a Eugenio di Toledo. Ángel Custodio Vega editò l'opera nel 1957, ma non si avvalse di tutte le testimonianze conosciute oggi. In questa sede si presentano la storia del testo e i

criteri per la *constitutio textus*. È stato possibile scoprire che la tradizione manoscritta di quest'opera tramanda alcune aggiunte forse composte anche da Taione, ovvero il già noto *De aenigmatibus in Salomone* (conosciuto finora come *De aenigmatibus Salomonis*) e altri tre commenti inediti a Prv 31, 10-31, Ecl 3, 1-8 ed Ecl 11, 9 – 12, 7, nonché un piccolo trattato grammaticale usato da Beato di Liebana e Giovanni di Siviglia. I commenti al Cantico dei Cantici di Gregorio d'Elvira e Giusto d'Urgel accompagnano anche questo insieme. Qui viene sostenuta l'ipotesi che l'attuale fase della trasmissione manoscritta, caratterizzata da questi testi aggiunti, non corrisponde a un semplice resto del commento biblico alle Scritture di Taione, ma a un riutilizzo di quest'opera per comporre un insieme esegetico sui libri sapienziali. Ciò potrebbe spiegare non solo l'interpolazione di una parte dell'omelia di Gregorio d'Elvira sull'Ecclesiaste nell'opera di Taione, ma anche un prologo spurio al commento sui Cantici dei Cantici di Gregorio d'Elvira.

Il secondo volume di questa tesi di dottorato è riservato all'edizione dei testi studiati: il *corpus* vincolato a Taione che si trova nei *Moralia* (epistola a Eugenio, *Visio Taionis*, indice, capitolo del *De viris illustribus* di Isidoro su Gregorio), gli *Excerpta sancti Gregorii* e le sue diverse aggiunte, e, infine, l'indice biblico della terza parte dei *Moralia*. L'edizione viene inoltre accompagnata da una traduzione spagnola e note di commento.

ABSTRACT

This doctoral thesis is a monograph on Taio of Saragossa and his works, divided into two volumes. First of all, a study on the life of the author is presented, with a thorough examination of the existing sources. Afterwards, an analysis on the reception of this author from his death until today is offered. It not only allows to clearly define the currently *status quaestionis* of the criticism, but also to verify an early division between the reception of the figure of Taio (mainly linked to *Visio Taionis*) and his work, anonymously transmitted in many cases. This dichotomy began to disappear in the eighteenth century, when the principles on which modern criticism is based were configured. The reception of the figure of Taio had an interesting episode in Spain between the sixteenth and seventeenth centuries, in relation to the controversy over the «falsos cricones», an episode to which a broad analysis is dedicated. For the rest, special attention is paid to the differences between the different versions of the *Visio Taionis* developed in the medieval era, alongside the genesis, sources and reception of this text.

A second part of the study is dedicated to the role developed by Taio in the reception of Gregory the Great in Visigothic Spain. On the one hand, here we analyze the opinions on Gregory provided by the Visigoth fathers before Taio (Liciniano of Cartagena, Isidore of Seville, the 4th Council of Toledo, the *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* and other authors and texts); on the other hand, we study the reception and use of Gregorian ideas by these authors and works, in particular Isidore of Seville. Isidore seems to show some resistance to the acceptance of some Gregorian innovations, especially the theology of charity, the relationship between contemplation and action and, consequently, the ordination of monastic life. Taio's reception of the figure and theology of Gregory is presented below, mainly through the epistle to Eugene of Toledo and, above all, the *Sententiae*. Questions about the composition of this work and the use of Gregory by Taio are exhaustively studied, book by book. It is possible to verify that Taio undoubtedly sought to spread Gregory's ideas among his compatriots, but the *Sententiae* start from a predefined theological scheme. In such a scheme, the framework of

references is wider and the influence of Augustinian theology of history is evident. While accepting the innovations avoided by Isidore, Taio presents a Gregory redefined by his own interests and concerns, mainly influencing the conception on the ordination of ecclesiastical life and civil power.

The third part is dedicated to the study of the role developed by Taio in the diffusion of Gregory the Great's works in the Iberian area. Starting from an analysis of the Gregorian sources used by the writers before our author, it is found that, as a very probable hypothesis, Taio copied in Rome the third part of Gregory's *Moralia in Iob* and the second part of the *Homiliae in Hiezechielem*, works apparently unknown on the Iberian peninsula before Taio. The copy gave Taio great fame and really constitutes the genesis of *Visio Taionis*. For the rest, a hypothesis outlined at the time by Manuel Díaz y Díaz on the existence of an «edition» of the *Moralia in Iob* by Taio is explored. Without doubt, Taio revised the work, in whole or in part, since some collation notes where Taio's name appears were preserved by the manuscript tradition. For the rest, the Iberian manuscripts transmit a preliminary textual corpus in relationship with the figure of Taio, integrating, in the larger version, the epistle to Eugene, the *Visio Taionis*, an index of the parts of the *Moralia* and the chapter of the *De viris illustribus* by Isidoro dedicated to Gregory. The textual history of the *corpus* is presented here and an attempt is made to determine its origin. The origin probably was a manuscript of the first part of *Moralia* containing the index and, perhaps, the epistle to Eugene. This preliminary phase of the *corpus* could correspond to a manuscript of the first part of the *Moralia* revised by Taio. Furthermore, an index of the biblical quotations of the third part of *Moralia* preserved in some Iberian manuscripts is identified and studied. This index could be another characteristic element of this particular «edition».

Finally, the fourth part of this study constitutes the prolegomena to the edition of the *Excerpta sancti Gregorii*, the surviving fragments of a biblical exposition described by Taio in his epistle to Eugene of Toledo and composed by excerpts of Gregory. Ángel Custodio Vega edited this work in 1957, but he did not make use of all the testimonies known today. Textual history and criteria for the

constitutio textus are presented here. It has been possible to discover that the manuscript tradition of this work has preserved some additions, which could be composed by Taio as well. These additions are the *De aenigmatibus in Salomone* (known so far as *De aenigmatibus Salomonis*) and three other unpublished comments in Prv 31, 10-31, Ecl 3, 1-8 and Ecl 11, 9 - 12, 7, as well as a small grammatical treatise used by Beato of Liebana and John of Seville. Comments to the Canticle of Canticles by Gregory of Elvira and Justus of Urgel are also within this compilation. We think that the current phase of the manuscript transmission, characterized by these added texts, does not correspond to a simple rest of the biblical commentary on the Scriptures of Taio; against, it seems an exegetical compilation on the sapiential books where Taio's original work was excerpted. This could explain an interpolation of part of Gregory of Elvira's homily on Ecclesiastes within the work of Taio, as well as a spurious prologue to the comment by Gregory of Elvira.

The second volume of this doctoral thesis is reserved for the edition of the studied texts: the «Taio's» *corpus* found in the *Moralia* (epistle to Eugene, *Visio Taionis*, index, chapter of Isidore's *De viris illustribus*), the *Excerpta sancti Gregorii* with the additions, and finally the biblical index of the third part of the *Moralia*. A Spanish translation and commentary can also be found in this study.



INTRODUCCIÓN, OBJETIVOS Y METODOLOGÍA

Quienes se han ocupado recientemente de la figura de Tajón de Zaragoza suelen remarcar el hecho de que nos hallamos ante un personaje cuyos datos biográficos ciertos son escasos y cuya obra literaria, pobre. Este autor se desempeñó como obispo de la sede de Zaragoza desde el año 651, tras haber sido abad. Antes de acceder a la cátedra episcopal había realizado un viaje a Roma que una tradición posterior, cuyo primer testimonio conocido está en la llamada *Crónica mozárabe* (siglo VIII), engalanó con aires de leyenda, haciéndole enviado del rey Chindasvinto para conseguir en el archivo pontificio la versión completa de los *Moralia in Iob* del papa Gregorio Magno, lo que sólo obtuvo tras recibir una revelación sobrenatural ante el sepulcro de San Pedro. Como obispo de Zaragoza parece haber sufrido un asedio por parte del noble rebelde Froya hacia el 652 ó 653, y asistió a un par de sínodos en Toledo. Desconocemos la fecha exacta de su muerte.

Su obra mejor conocida y atestiguada son las *Sententiae*, una compilación doctrinal al estilo de la obra homónima de Isidoro de Sevilla, con la particularidad de estar compuesta mayoritariamente a partir de extractos de las obras de Gregorio Magno. Se le ha atribuido asimismo un comentario a las Escrituras compuesto también por extractos del mismo autor (hoy conocidos como *Excerpta sancti Gregorii*), así como un breve tratado sobre el libro de los Proverbios, publicado bajo el nombre de *De aenigmatibus Salomonis*. También es autor de un breve poema y un par de cartas dirigidas a Eugenio de Toledo y Quírico de Barcelona, que originalmente acompañaban a sus escritos. Sabemos además que se carteo con Braulio, y se conservan unas breves líneas de otra carta suya en el epistolario de éste. Desde hace tiempo se viene considerando, por otra parte, que pudo haber elaborado una particular edición de los *Moralia in Iob* cuyos trazos se conservarían todavía en los más antiguos códices de la tradición ibérica de la obra.

El presente trabajo comenzó a realizarse con el objetivo de escribir un primer estudio de conjunto sobre la figura y la obra de este

autor, estudio que, reclamado por la crítica reciente, vendría a mejorar nuestro conocimiento sobre la patrística visigótica a partir de un autor tradicionalmente despreciado, aunque interesante por su leyenda posterior y su papel en la difusión del pensamiento y las obras de Gregorio Magno. Las páginas siguientes son el resultado de dicho propósito. El estudio de conjunto, empero, espero mejore nuestra valoración de Tajón como teólogo, y la investigación realizada creo que permitirá conocer con mejor precisión qué obras pueden atribuirse a nuestro autor y en qué consistió su proyecto en torno a las obras de Gregorio Magno.

En la primera parte de este trabajo, «Tajón y su recepción», he procurado reconstruir la vida del autor y estudiar lo más exhaustivamente posible la recepción de su obra y figura a lo largo de la historia, culminando en la crítica reciente. Además del interés que tiene el conocer la vida y la recepción posterior de Tajón, he buscado dejar constancia así de hacia dónde puede dirigirse ahora la crítica y en qué pueden consistir en concreto mis aportes para nuestro mejor conocimiento de este autor en todas sus dimensiones.

La segunda parte, «Gregorio Magno en Hispania (c. 580 – c. 650)», está encaminada a reconstruir la recepción de Gregorio Magno por parte de Tajón. Comienzo estudiando qué imagen se generaron los autores visigóticos acerca de la figura del papa y para qué utilizaron en concreto sus escritos. Sobre todo por parte de Isidoro de Sevilla es perceptible que, pese a conocer bien las innovaciones del papa en materia doctrinal y haber prodigado una muy buena imagen de su figura, hay cuestiones que evita de forma evidente, y aun inspirándose o apoyándose en los tratados de Gregorio (de los que utilizó fichas compuestas previamente) para componer pasajes de sus obras, su doctrina acerca de la caridad, la penitencia, la vida consagrada y, en general, el ordenamiento de la vida cristiana diverge en puntos sustanciales de la obra del papa. Tajón, en cambio, por lo que se puede ver fundamentalmente a partir de sus *Sententiae*, estaba en este sentido mucho más próximo a Gregorio Magno, cuyas innovaciones busca cristalizar plenamente, aunque sería erróneo considerar a Tajón un mero compilador o divulgador, pues en la ordenación temática de las *Sententiae*, las intervenciones sobre el texto gregoriano que se

observan y la selección concreta de los pasajes de Gregorio es perceptible la impronta de un pensamiento teológico propio de Tajón que hay que comprender dentro de una más amplia tradición patrística.

En la tercera parte, «Tajón y la obra de Gregorio: una posible edición tajoniana de los *Moralia in Iob*», busco esclarecer cuáles pudieron haber sido las obras concretas traídas por Tajón desde Roma, más allá de los datos que conocemos por la tradición legendaria, dudosos por varias razones. Además, estudio la impronta que Tajón pudo haber dejado en la tradición hispánica de los *Moralia in Iob* como autor de una particular «edición» de esta obra. Se estudia y edita en este sentido una suerte de *accessus ad auctores* de origen hispánico constituido por la epístola de Tajón a Eugenio, la *Visio Taionis*, un índice de partes de los *Moralia in Iob* y el capítulo del *De viris illustribus* de Isidoro dedicado a Gregorio; se analizan varios tipos de anotaciones conservadas en los manuscritos que pueden haber sido incorporadas por Tajón, y se da a conocer un índice de citas bíblicas de la tercera parte de los *Moralia* que podría remitir a su mano. Valorando todos los datos en conjunto parece haber existido efectivamente una particular edición de los *Moralia in Iob* elaborada en época primitiva en España con el fin de facilitar el estudio de Gregorio, y, pese a la inexistencia de un argumento terminante, Tajón es un buen candidato para pensar en su autoría.

La cuarta parte, «*Excerpta sancti Gregorii*: estudio y edición crítica», está dedicada, como el nombre indica, al estudio completo y la presentación de la edición de los *Excerpta sancti Gregorii*, una obra descrita en la epístola de Tajón a Eugenio de Toledo que había sido previamente publicada y atribuida a Tajón por Ángel Custodio Vega, aunque bajo argumentos poco firmes, con criterios ecdóticos poco convincentes y sin utilizar todos los testimonios actualmente disponibles. La que aquí se presenta puede considerarse la primera edición crítica moderna de la obra. El examen de la tradición manuscrita me ha permitido comprobar que, frente a la opinión de Vega, no se nos han conservado exactamente los restos de esta obra, sino una selección concreta de los libros sapienciales (Proverbios, Eclesiastés, Sabiduría y Eclesiástico) que viene acompañada del *De*

aenigmatibus Salomonis y otros tratados inéditos a Proverbios y Eclesiastés, así como de sendos comentarios al Cantar de los Cantares de Gregorio de Elvira y Justo de Urgel. En el estudio aduzco la posibilidad de que el mismo Tajón haya compuesto dicha colección exegetica con una finalidad escolar, siendo suya quizá la autoría del *De aenigmatibus* y los otros añadidos, que aquí también se editarán.

En un segundo tomo se ofrece la edición crítica de los textos, así como una traducción anotada. He evitado las notas eruditas, y he procurado dar cuenta en mayor medida de problemas particulares de índole textual, fuentes y contenido.

Como no podía ser de otra manera, he utilizado la metodología que se emplea actualmente en la aproximación científica a cada una de las materias que trato. Las dos primeras partes están fundadas mayoritariamente en una lectura crítica de la bibliografía y los textos, la tercera en los supuestos de la crítica textual y la codicología y la cuarta es un estudio de contenido, fuentes y edición crítica de un texto. El lector podrá encontrar en su lugar conveniente la explicación del tratamiento de cada materia una vez aclarada la extensión y el contenido de ésta, así como la manera en que se han afrontado problemas específicos.

SIGLAS

COLECCIONES Y DICCIONARIOS

CCCM = *Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis*.

CCSL = *Corpus Christianorum. Series Latina*.

CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.

CSM = *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, curante J. Gil, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973.

ES = *España Sagrada*, curantibus H. Flórez, M. Risco, Á. C. Vega.

MGH = *Monumenta Germaniae Historica*.

PG = *Patrologia Graeca*, curante J. P. Migne.

PL = *Patrologia Latina*, curante J. P. Migne.

PLS = *Patrologiae Latinae Supplementum*, curantibus H. Hamann, L. Guillaumin.

TLL = *Thesaurus Linguae Latinae*.

ABREVIATURAS DE LA ESCRITURA

Se emplean las siglas de R. Weber, Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983, excepto para los libros de Samuel y Reyes, que vienen referidos como I Rg, II Rg, III Rg y IV Rg.



BIBLIOGRAFÍA

*Fuentes primarias*¹

ADEFONSUS X REX

Primera Crónica General = R. Menéndez Pidal, *Primera Crónica General. Estoria de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, vol. 1, Madrid, Bailly-Bailliere é Hijos, 1906, reimpr. 1977.

ARNOBIUS IUNIOR

Praedestinatus qui dicitur = CCSL 25B, ed. F. Gori, 2001.

AELIUS DONATUS

Ars grammatica = H. Keil, *Grammatica Latini*, vol. 4. *Probi Donati Servi qui feruntur De arte grammatica libri*, Hildesheim, Olms, 1961.

AMBROSIUS MEDIOLANENSIS

Expositio Psalmi CXVIII = CSEL 62, ed. M. Petschenig, 1913.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS

De Genesi contra Manicheos = CSEL 91, ed. D. Weber, 1998.

De fide rerum invisibilium = CCSL 46, ed. M. P. J. van den Hout, 1969.

De perfectione iustitiae hominis = CSEL 42, ed. K. F. Vrba – J. Zycha, 1902.

De Trinitate = CCSL 50, ed. W. J. Mountain – F. Gloire, 2001 (1ª ed. 1968).

Enchiridion = CCSL 46, ed. E. Evans, 1969, pp. 33-114.

Epistula 102 = ed. Daur, Kl. D., CCSL 31B, pp. 9-33.

Sermones de Vetere Testamento = CCSL 41.

(?) *Speculum sive Liber de divinis Scripturiis* = CSEL 12, ed. F. Wihrich, 1887.

¹ Se referencian aquí las ediciones empleadas para las citas de los textos. Otras ediciones cuyo estudio preliminar haya sido citado por mí en algún momento aparecerán bajo el epígrafe de *Fuentes secundarias*.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS PSEUDO

Dialogus quaestionum = CSEL 99, ed. L. J. Dorfbauer, 2011.

BEATUS LIEBANENSIS

Adversus Elipandum = CCCM 59, ed. B. Löfstedt, 1984.

BEDA VENERABILIS

Commentarius in Proverbia = CCSL 119B, ed. D. Hurst, 1983, pp. 21-163.

BIBLIA SACRA

Esaias (Vetus Latina) = R. Gryson, *Vetus Latina. Die Reste der Altlateinischen Bibel*, vol. 12. *Esaias*, Stuttgart, Beuron, 1985.

Iuxta Vulgatam Versionem = B. Fischer, J. Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele, R. Weber, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1975.

Psalterium Hispanicum = T. Ayuso, *La Vetus Latina Hispana*, vol. 5. *El Salterio. Introducción general y edición crítica*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962.

BRAULIO CAESARAUGUSTANUS

Epistolarium = CCSL 114B, ed. R. Miguel Franco (adiuvante J. C. Martín), 2018.

CHRONICA MUZARABICA A. 754

CCCM 65, ed. J. Gil, 2018.

CICERO (MARCUS TULLIUS CICERO)

Paradoxa Stoicorum = ed. J. Molager, *Cicéron. Les paradoxes des Stoïciens*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

COLLECTIO CONCILIORUM HISPANIAE

Concilia III – X Toletana = G. Martínez Díez – F. Rodríguez. *La Colección Canónica Hispana*, vol. 5. *Concilios hispanos: segunda*

parte, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1992.

Reliqua concilia Hispanica = J. Vives,, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona; Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.

CONCILIA AQUISGRANENSIA A. 816-819

A. Werminghoff, MGH, *Concilia*, vol. 2. *Concilia aevi Carolini*, 1, Pars 2, Hannoverae; Lipsiae, Hahniani, 1908.

DE MONACHIS PERFECTIS (Homilia)

M. C. Díaz y Díaz, *La homilía «De monachis perfectis»*, en *Anecdota Wisigothica*, vol. 1. *Estudios y ediciones de textos literarios menores de época visigótica*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1958, pp. 71-87,

EUGENIUS TOLETANUS

Carmina = CCSL 114, ed. P. F. Alberto, 2006.

EUGIPPIUS

Excerpta ex operibus sancti Augustini = CSEL 9/1, ed. P. Knöll, 1885.

GREGORIUS ELIBERRITANUS

Explanatio in Cantica Canticorum = E. Schulz-Flügel, *Gregorius Eliberritanus. Epithalamium sive Explanatio in Canticis Canticorum*, Freiburg, Herder, 1994.

De fide = CCSL 69, ed. V. Bulhart – J. Fraipoint, 1967, pp. 218-47.

De Salomone = CCSL 69, ed. V. Bulhart – J. Fraipoint, 1967 pp. 252-9.

Tractatus Originis = CCSL 69, ed. V. Bulhart – J. Fraipoint, 1967, pp. 1-146.

GREGORIUS MAGNUS

Dialogi = SC 161 (Introducción), SC 260 (libros 1-3), SC 265 (libro 4), ed. A. de Vogüé, 1978-1980.

Homiliae in Hiezechielem = CCSL 142, ed. M. Adriaen, 1971.

Homiliae in Evangelia = CCSL 141, ed. R. Étaix, 1999.

Moralia in Iob = CCSL 143 (libros 1-10), CCSL 143 A (libros 11-22), CCSL 143 B (libros 23-35), ed. M. Adriaen, 1978-1985.

Registrum epistolarum = CCSL 140, ed. D. Norberg, 1982.

Regula pastoralis = SC 381 (libros 1-2), SC 382 (libros 3-4), ed. F. Rommel, 1992.

HIERONYMUS STRIDONENSIS

Commentarius in Ecclesiasten = CCSL 72, ed. M. Adriaen, 1959, pp. 245-361.

Epistolae (1-154) = CSEL 54 (1-70), CSEL 55 (71-120), CSEL 56 (121-154) ed. I. Hilberg, 1910-1918.

HIERONYMUS STRIDONENSIS PSEUDO

Explanatio de Salomone = PLS 1, col. 593-6.

HORATIUS (QUINTUS HORATIUS FLACCUS)

Ars poetica = ed. H. W. Garrod, *Q. Horati Flacci Opera*, Oxonii, E Typographico Clarendoniano, 1901.

HYMNODIA HISPANICA

CCSL 167, ed. J. Castro Sánchez, 2010.

IACOBUS DE VORAGINE

Legenda aurea = G. P. Maggioni, *Iacopo da Varazze. Legenda aurea*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 1998.

ILDEFONSUS TOLETANUS

De virginitate perpetua beatae Mariae = CCSL 114A, ed. V. Yarza Urquiola, 2007.

De viris illustribus = C. Codoñer, *El «De viris illustribus» de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1972.

ISIDORUS HISPALENSIS

Allegoriae = PL 83, col. 97-130.

Differentiae 1 = C. Codoñer, *Isidorus Hispalensis. De differentiis* I, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

Differentiae 2 = CCSL 111A, ed. M. A. Andrés Sanz, 2006.

De ecclesiasticis officiis = CCSL 113, ed. C. M. Lawson, 1989.

De fide catholica contra Iudaeos = PL 83, col. 449-538.

De haeresibus (?) = *El tratado «De haeresibus» (CPL – 1201) atribuido a Isidoro de Sevilla: notas en favor de una autoría discutida y primera edición completa del texto*, «Filologia mediolatina», 25 (2018), pp. 139-74.

De natura rerum = J. Fontaine, *Isidore de Séville. Traité de la nature*, Bordeaux, Féret et fils, 1960.

De ortu et obitu patrum = C. Chaparro Gómez, *El “De ortu et obitu patrum” de Isidoro de Sevilla: estudio, edición crítica y traducción* [Tesis doctoral]. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1980.

De viris illustribus = C. Codoñer, *El «De viris illustribus» de Isidoro de Sevilla. Estudio y edición crítica*, Salamanca, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1961.

Etymologiae 2 = P. K. Marshall, *Isidore of Seville. Etymologies. Book II. Rhetoric*, Paris, Les Belles Lettres, 1983.

Etymologiae 3 = G. Gasparotto, J.-Y. Guillaumin, *Isidore de Séville. Étymologies. Livre III. Les mathématiques*, Paris, Les Belles Lettres, 2009.

Etymologiae 6 = C. Chaparro Gómez, *Isidoro de Sevilla. Etimologías Libro VI. De las Sagradas Escrituras*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

Etymologiae 7 = J.-Y. Guillaumin, *Isidore de Séville. Étymologies, Livre VII. Dieu, Les anges, les saints*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

Etymologiae 11 = F. Gasti, *Isidoro di Siviglia. Etimologie. Libro XI*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

Etymologiae 12 = J. André, *Isidore de Séville. Étymologies Livre XII. Des animaux*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

Etymologiae 13 = G. Gasparotto, *Isidoro di Siviglia. Etimologie. Libro XIII. De mundo et partibus*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.

Etymologiae 14 = O. Spevak, *Isidore de Séville. Etymologies. Livre XIV. De terra*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

Etymologiae 15 = J.-Y. Guillaumin, *Isidore de Séville. Étymologies, livre XV. De aedificiis et agris / Constructions et terres*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.

Etymologiae 16 = J. Feáns Landeira, *Isidoro de Sevilla. Etimologías. Libro XVI. De las piedras y de los metales*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

Etymologiae 17 = J. André, *Isidore de Séville. Étymologies. Livre XVII. De l'agriculture*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

Etymologiae 18 = J. Cantó Llorca, *Isidoro de Sevilla. Etimologías. Libro XVIII. De bello et ludis*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

Etymologiae 19 = M. Rodríguez Pantoja, *Isidoro de Sevilla. Etimologías. Libro XIX. De naves, edificios y vestidos*, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

Etymologiae 20 = J.-Y. Guillaumin, *Isidore de Séville. Etymologies, Livre XX. Nourriture, boisson, utensiles*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

Etymologiae (cetera) = W. M. Lindsay, *Isidori Hispalensis episcopi. Etymologiarum sive originum libri XX*, Oxonii, E. Typographo Clarendoniano, 1911.

Expositio in Vetus Testamentum (In Genesin) = M. Dulaey – M. M. Gorman, *Isidorus episcopus Hispalensis. Expositio in Vetus Testamentum. Genesis*, Freiburg; Basel; Wien, Herder, 2009.

Expositio in Vetus Testamentum (In Exodum – In II Machabeorum) = PL 81, col. 287A-423D.

Prooemia = PL 83, col. 155-80.

Regula monachorum = PL 83, col. 867-94.

Sententiae = CCSL 111, ed. P. Cazier, 1998.

Synonyma = CCSL 111B, ed. J. Elfassi, 2010.

Versus in biblioteca = CCSL 113A, ed. J. M. Sánchez Martín, 2000.

INTEXUIMUS

M. M. Gorman, *The Visigothic Commentary on Genesis in Autun* 27 (S. 29), «Recherches augustinienes», 30 (1997), pp. 167-276.

IULIANUS TOLETANUS

Antikeimena seu Liber anticimen = CCSL 115A, ed. J. C. Martín, 2014.

Apologeticum de tribus capitulis = CCSL 115, ed. J. N. Hillgarth, pp. 129-48, 1976.

IOHANNIS HISPALENSIS

Epistula Albaro directa = CSM, pp. 153-62.

IUSTUS URGELLENSIS

Explanatio in Cantica Canticorum = R. E. Guglielmetti – L. G. G. Ricci, *Explanatio in Cantica Canticorum. Un vescovo esegeta nel regno visigoto*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2011.

LICINIANUS CARTAGINIENSIS

Epistula ad Gregorium papam = J. Madoz, *Liciniano de Cartagena y sus cartas. Edición y estudio histórico*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948, pp. 83-96.

LUCAE TUDENSIS

De altera vita = CCCM 74A, ed. E. Falque, 2009.

PASCASIUS RADBERTUS

De assumptione beatae Mariae = CCCM 56 C, ed. A. Ripberger, 1985, pp. 97-162.

PATERIUS

Liber testimoniorum (praefatio) = F. Martello, *All'ombra di Gregorio Magno. Il notaio Paterio e il Liber testimoniorum*, Roma, Città Nuova, 2012, pp. 192-8).

Liber testimoniorum (reliqua) = PL 79, col. 683-916.

PSALTERIUM HISPANICUM

T. Ayuso, *La Vetust Latina Hispana*, vol. 5. *El Salterio. Introducción general y edición crítica*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962.

RODERICUS XIMENIUS DE RADA

Historia de rebus Hispaniae sive Historia Gothica = CCCM 72, ed. J. Fernández Valverde, 1987.

SAMSO CORDUBENSIS

Apologeticus = CSM, pp. 506-658.

SISEBUTUS REX

Vita Desiderii = J. C. Martín., *Une nouvelle édition critique de la Vita Desiderii de Sisebut, accompagnée de quelques réflexions concernant la date des Sententiae et du De viris illustribus d'Isidore de Séville*, «Hagiographica», 7 (2000), pp. 127-80.

TAIO CAESARAGUSTANUS

Epigramma operis subsequentis = J. Aguilar Miquel, *Epistula ad Quiricum Barcinonensem antistitem y Epigramma operis subsequentis de Tajón de Zaragoza. Estudio, edición crítica y traducción*, «Euphrosyne», 46 (2018), pp. 197-200.

Epistula ad Quiricum Barcinensem episcopum = J. Aguilar Miquel, *Epistula ad Quiricum Barcinonensem antistitem y Epigramma operis subsequentis de Tajón de Zaragoza. Estudio, edición crítica y traducción*, «Euphrosyne», 46 (2018), pp. 203-4.

Sententiae = PL 80, col. 727-990.

TERTULLIANUS

De anima = CCSL 2, ed. J. H. Waszink, 1954, pp. 779-869.

TUSEREDUS

Rescriptum = CSM, pp. 116-24.

VICENTIUS BELLOVACENSIS

Speculum historiale = *Speculum quadruplex siue Speculum majus: naturale, doctrinale, morale, historiale, etc.*, Graz, Ex Officina Baltazaris Belleri, 1624.

VINCENTIUS LERINENSIS

Excerpta ex operibus sancti Augustini = CCSL 64, ed. R. Demeulenaere, 1985, pp. 198-231.

VINDICIANUS MEDICUS (*DUBIE*)

De semine seu Medicorum placita = M. Wellmann, *Die Fragmente der Sikelischen Ärzte Akron, Philistion und des Diokles von Karystos*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1901, pp. 208-34.

VITAS SANCTORUM PATRUM *EMERITENSIVM*

CCSL 116, ed. A. Maya Sánchez, 1992.

VOX *ECCLESIE*

R. E. Guglielmetti, *Alcuino. Commento al Cantico dei Cantici. Con i commenti anonimi Vox Ecclesie, Vox Antiquae Ecclesie*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2004, pp. 183-232.

Fuentes secundarias

Aillet, C., *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (s. IX-XII^e)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010.

Aldama, J. A., *Indicaciones sobre la cronología de las obras de san Isidoro*, en *Miscelánea Isidoriana. Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte*, Roma, Typis Pontificae Universitatis Gregorianae, 1936, pp. 57-89.

Alturo i Perucho, *El glossari contingut en el manuscrit París, Bibl. Nt. lat. 2306, «Espacio, tiempo y forma», Serie 3. Historia Medieval*, 3 (1990), pp. 11-20.

Id., *¿Restos del código visigótico más antiguo de origen aragonés? Unos Moralia in Iob de San Gregorio de la primera mitad*

del siglo IX identificados en Jaca, «Aragón en la Edad Media», 23, (2012), p. 25-38.

Id., *Un nou fragment visigòtic dels Moralia in Iob de Sant Gregori el Gran: el 106 de Solsona, Arxiu Catedralici*, «Faventia», 5 (1984), pp. 127-36.

Andrés Sanz, M. A., *Isidoro de Sevilla y el texto de la Biblia latina: el estado de la cuestión*, «Aemilianense», 4 (2016), pp. 87-116.

Id., *Las versiones del Salterio latino en las obras de Isidoro de Sevilla*, en *Wisigothica. After Díaz y Díaz*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, pp. 49-66.

Id., *Leandro de Sevilla*, en *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, pp. 63-8.

Id., *Liciniano de Cartagena*, en *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, pp. 68-71.

Id., *Sansón de Córdoba*, en *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, pp. 288-90.

Id., *Tuseredo*, en *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, pp. 267-8.

Anspach, E., *Taionis et Isidori. Nova fragmenta et opera*, Madrid, Junta para ampliación de estudio e investigaciones científicas, Centro de estudios históricos, 1930.

Antolín, G., *Catálogo de los códices latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, vol. 1, Madrid, Imprenta Helénica, 2010.

Id., *El códice "De baptismo parvulorum", de San Agustín, que se conserva en El Escorial*, «Boletín de la Real Academia de la Historia», 83 (1923), pp. 378-403.

Antonio, N., *Bibliotheca Hispana Vetus, sive Hispani Scriptores qui ab Octaviani Augusti aevo ad annum Christi MD. floruerunt*, Matriti, Ibarra, 1788² [Romae: Ex officina Nicolai Angeli Tinassi, 1696].

Arco y Garay, R. del *La erudición española en el siglo XVII y el cronista de Aragón Andrés de Uztarroz*, Madrid, CSIC, 1950.

Arévalo, F., *Divi Isidori Hispalensis Opera*, vol. 2, Madrid, Ibarra, 1778.

Arnaldi, G., *Gregorio Magno e la circolazione delle sue opere*, en *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte. Convegno internazionale dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Roma 22-25 ottobre 2003, Roma, Edizioni del Galluzzo, 2004, pp. 53-65

Arruego, J. *Cátedra episcopal de Zaragoza en el templo de San Salvador, desde la Primitiva Iglesia, y en el principio de su fundación*, Zaragoza, Diego Dormer, 1653.

Ayala, J. M., *Escritores eclesiásticos del siglo VII: Braulio y Tajón de Zaragoza*, «Revista Española de Filosofía Medieval», 3 (1996), pp. 23-34

Ayán Calvo, *El verdadero prólogo del Comentario al Cantar de los Cantares de Gregorio de Elvira*, «Isimu», 2 (1999), pp. 511-8.

Baluzius, S., *Miscellaneorum liber quartus. Hoc est, collectio veterum monumentorum quae hactenus latuerant in variis codicibus ac bibliothecis*, Parisiis, Franciscus Muguet Regis & illustrissimi Archiepiscopi Parisiensis typographus, 1683.

Barata Dias, P., *L'idéal monastique, les moines et les monastères du monde wisigothique selon Isidore de Séville*, «Antiquité tardive», 23 (2015), pp. 143-54.

Barberana Núñez, M. L. – Ramírez Sádaba, J. L., *Los devotos de las divinidades indígenas. El paradigma de Lancia Oppidana, Caurium, Capera, Augusta Emerita y Metellinum*, en A. Sartori, *Dedicanti e cultores nelle religioni celtiche. VIII Workshop F.E.R.CAN. Gargnano del Garda (9-12 maggio 2007)*, Milano, Cisalpino, 2008, pp. 9-42.

Barbero, A., *Los «síntomas españoles» y la política religiosa de Carlomagno*, «Studia historica», 5 (1987), pp. 87-138.

Barlow, C. W., *Martini Episcopi Bracarenensis opera omnia*, New Haven, Yale University Press, 1950.

Baronius, C. *Annales ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198*, vol. 8, Roma, Ex typographia Congregationis Oratorii, 1599.

Barré, H., *Un plaidoyer monastique pour le samedi marial*, «Revue Bénédictine», 77 (1967), p. 391.

Barroso Cabrera, R. – Carrobles Santos, J. – Morín de Pablos, J., *¿Váscones o Wascónes? Acerca del Ducado de Cantabria y la fundación de ciudades en el norte peninsular en época visigoda*, «e-Spania», 16 (2013): <https://journals.openedition.org/e-spania/22944#ftn11> (consultado 15/03/2019).

Batany, J. *Tayon de Saragosse et la nomenclature sociale de Grégoire le Grand*, «Bulletin du Cange», 37 (1970), pp. 173-92.

Baun, J., *Gregory's Eschatology*, en *A Companion to Gregory the Great*, Leiden; Boston, Brill, 2013, pp. 157-76.

Berganza, F. de, *Antigüedades de España, propugnadas en las noticias de sus reyes, condes de Castilla la Vieja, en la historia apologética de Rodrigo Díaz de Bivar dicho el Cid Campeador y en la coronica del Real Monasterio de San Pedro de Cardena. Parte primera*, Madrid, Francisco del Hierro, 1716.

Bibliothèque Nationale. Catalogue général des manuscrits latins, vol. 2 (1439-2692), Paris, Bibliothèque Nationale, 1939.

Bischoff, B., *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts (mit Ausnahme der wisigotischen)*, 3 vols., Wiesbaden, Harrsowitz, 1998-2014.

Bishop, E., *Spanish Symptoms*, «The Journal of Theological Studies», 30 (1907), pp. 278-294.

Blumenkranz, B., *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental. 430-1096*, Paris; La Haye, Mouton et Cie, 1960.

Bodelón, S., *Literatura latina de la Edad Media en España*, Madrid, AKAL, 1989.

Boesch Gajano, S., *La memoria della santità: Gregorio Magno autore e oggetto di scritture agiografiche*, en *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte. Convegno internazionale (Roma, 22-25 ottobre 2003)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2004, pp. 321-48.

Bohigas, P., *La ilustración y la decoración del libro manuscrito en Cataluña: contribución al estudio de la historia de la miniatura catalana*, vol. 1, Barcelona, Asociación de Bibliófilos de Barcelona, 1960.

Bouhot, J. – P., *Les homélies de saint Grégoire le Grand. Histoire des textes et chronologie*, «Revue Bénédictine», 117 (2007), pp. 211-60.

Brown, V., *A Second New List of Beneventan Manuscripts (II)*, «Medieval Studies», 50 (1988), pp. 584-625.

Bruyne, D. de, *Préfaces de la Bible Latine*, Namur, A. Godenne, 1920.

Bujanda, F., *Archivo Catedral de Calahorra*, «Berceo», 77 (1965), pp. 419-75.

Calderón, J. *Fragmentum Chronici, sive Omnimodae Historiae Flavii Lucii Dextri Barcinonensis. Cum Chronico Marci Maximi, et Additionibus Sancti Braulionis, et etiam Helecae Episcoporum Caesaraugustorum*, Caesaraugustae, Apud Iohannem a Lanaja, 1619.

Id., *Flavi Lucii Dextri V. C. Omnimodae Historiae quae extant, Fragmenta cum Chronico M. Maximi et Helecae AC. S. Braulionis Caesaraugustanorum Episcoporum*, Hispalis, Apud Mathiam Clavagium, 1627.

Cameron, A., *The Last Pagans of Rome*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

Cappelli, A., *Dizionario di abbreviature latini ed italiani*, Milano, 1912, ed. electrónica:

<http://www.hist.msu.ru/Departments/Medieval/Cappelli/index.html>

Cardelle de Hartmann, C. *The Textual Transmission of The Mozarabic Chronicle of 754*, «Early Mediaeval Europe», 8 (1999), pp. 13-29.

Castaldi, L. – Martello, F., «*Tempera quasi aurum*»: *origine, redazione e diffusione del «Liber testimoniorum» di Paterio*, «Filologia mediolatina», 18 (2011), pp. 23-107.

Castaldi, L., *Expositio in Canticum Canticorum*, en *La trasmissione dei testi latini del medioevo. Mediaeval Latin Texts and Their Transmission. Te.Tra 5. Gregorius I papa*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2013, pp. 160-73.

Id., *Expositio in Canticum Canticorum*, en *La Trasmissione dei Testi Latini del Medioevo. Mediaeval Latin Texts and Their Transmission, Te.Tra 5. Gregorius I papa*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2013, pp. 89-99.

Id., *Expositio in librum primum Regum*, en *La trasmissione dei testi latini del medioevo. Mediaeval Latin Texts and Their Transmission*. Te.Tra 5. Gregorius I papa, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2013, pp. 89-99.

Id., *Gli scrupoli di Gregorio Magno: Scio enim quod Redemptor meus vivit*, «Segno e testo», 10 (2012), pp. 217-27.

Id., *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, en *La trasmissione dei testi latini del medioevo. Mediaeval Latin Texts and Their Transmission*. Te.Tra 5. Gregorius I papa, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2013, pp. 3-43.

Id., *Homiliae XL in Evangelia*, en *La trasmissione dei testi latini del medioevo. Mediaeval Latin Texts and Their Transmission*. Te.Tra 5. Gregorius I papa, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2013, pp. 69-88.

Id., *Moralia sive Expositio in Iob*, en *La trasmissione dei testi latini del medioevo. Mediaeval Latin Texts and Their Transmission*. Te.Tra 5. Gregorius I papa, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2013, pp. 44-68.

Castro Caridad, E. – Peña Fernández, F., *Isidoro de Sevilla. Sobre la fe católica contra los judíos*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2012.

Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements, vol. 3, Paris, Imprimerie Nationale, 1861.

Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements, vol. 6, Paris, Imprimerie Nationale, 1878.

Catry, P., *L'amour du prochain chez saint Grégoire le Grand*, «Studia Monastica», 20 (1978), pp. 287-344.

Cazier, P., *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, Paris, Beauchesne, 1994.

Cazzaniga, E., *La vita di s. Emiliano*, «Bolletino del Comitato per la preparazione dell Edizione Nazionale dei testi Latini», 3 (1954), pp. 7-44.

Ceulemans, R., *La transmission manuscrite de la chaîne CPG C84: nouvelles témoins grecs, une traduction latine et sélections humanistes*, «Revue d'Histoire des Textes», 14 (2019), pp. 41-62.

Chaparro Gómez, C., *El De ortu et obitu patrum de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción. Tesis doctoral*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1980.

Id., *Etimologías. Libro VI De las Sagradas Escrituras*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

Chiesa, P., *Gregorio al lavoro. Il processo testuale della Regula pastoralis*, en *Codex Trecensis. La «Regola pastorale» di Gregorio Magno in un codice del VI-VII secolo: Troyes, Médiathèque de l'Agglomération Troyenne, 504*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2005, pp. 31-99.

Clark, C. U., *Collectanea Hispanica*, Paris, E. Champion, 1920.

Clark, F. *The 'Gregorian' Dialogues and the Origins of Benedictine Monasticism*, Leiden, Brill, 2002.

Id., *The Authenticity of Gregorian Dialogues: A Reopening of the Question?* en *Grégoire le Grand*. Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982 (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique), Paris, 1986, pp. 429-43.

Id., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, Leiden, Brill, 1986, 2 vols.

Codoñer, C., *La «sententia» y las «Sententiae» de Isidoro de Sevilla*, en *Wisigothica. After Díaz y Díaz*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2014, pp. 3-48.

Collins, R., *La España visigoda. 407-711*, trad. M. García Garmilla, Barcelona, Crítica, 2005.

Colombi, E. – Guglielmetti, R. E. *Gregorius episcopus Iliberritanus*, en *Traditio patrum*, vol. 1 (Scriptores Hispaniae), Turnhout, Brepols, 2015, pp. 198-212.

Conde Guerri, M. E., *Tajón de Zaragoza y su tradición doctrinal sobre los pastores animarum*, «Aragón en la Edad Media», 14-15 (1999), pp. 329-41.

Conte, P., *Il Sinodo Lateranense dell'ottobre 649. La nuova edizione degli atti a cura di Rudolf Riedinger. Rassegna critica di fonti dei secoli VII-XII*, Città del Vaticano, Pontifica Accademia Teologica Romana, 1989.

Cuenca Muñoz, P., *Dos copistas en el siglo X: Gómez de Cardaña y Gómez de Albelda*, «Hispania Sacra», 70 (2018), pp. 423-31.

Id., *El código visigótico de los Moralia in Iob, Ms. lat. 83 de la John Rylands Library de Manchester*, «Espacio, tiempo y forma», 31 (2018), pp. 167-95.

Dagens, C., *La fin des temps et l'Eglise selon Grégoire le Grand*, «Recherches de science religieuse», 58 (1970), pp. 273-88.

Debru, A., *L'Anonyme de Bruxelles: un témoin latin de l'hippocratisme tardif*, en *Hippokratische Medizin und antike Philosophie. Verhandlungen des VIII. Internationalen Hippokrates-Kolloquiums in Kloster Banz/Staffelstein vom 23. bis 28. September 1993*, Hildesheim; Zürich; New York, Olms Verlag, 1996, pp. 311-27.

Delisle, L. V., *Inventaire des manuscrits latins de la Sorbonne conservés a la bibliothèque impériale sous les numéros 15176-16718 du fonds latins*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1870.

Id., *Inventaire des manuscrits latins de la Sorbonne conservés a la bibliothèque impériale sous les numéros 16719-18613*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1871.

Demacopoulos, G. E., *Gregory the Great. Ascetic, Pastor, and First Man of Rome*, Notre Dame, University of Notre Dame, 2015.

Id., *The Invention of Peter. Apostolic Discourse and Papal Authority in Late Antiquity*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 2013.

De Rossi, G. B., *Codices Palatini Latini Bibliothecae Vaticanae*, vol. 1, Romae, Ex Typographico Vaticano, 1886.

Diago Jiménez, J. M., *Las instituciones educativas de carácter religioso en el reino hispanovisigodo de los siglos VI y VII a través de los cánones conciliares y las reglas monásticas*, «Espacio, tiempo y forma», Serie 3. Historia Medieval 31 (2018), pp. 197-220.

Díaz, P. C., *Regula communis: Monastic Space and Social Context*, en *Western Monasticism ante litteram. The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages* H. Dey – E. Fentress ed., Turnhout, Brepols, 2011, pp. 117-34

Díaz de Bustamante, J. M., *Taio Caesaraugustanus ep.*, en *La trasmissione dei testi latini del Medioevo. Mediaeval Latin Texts and Their Transmission*. Te.Tra 2, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2005, pp. 520-5.

Díaz y Díaz, M. C., *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*, León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», 1983.

Id., *De manuscritos visigóticos: nuevos fragmentos en León*, «Archivos Leoneses», 53 (1973), pp. 57-97.

Id., *De patrística española*, «Revista española de teología», 66 (1957), pp. 2-46.

Id., *El eremitismo en la España visigótica*, «Revista portuguesa de história» 6 (1955), pp. 217-37.

Id., *Escritores de la península ibérica. Introducción*, en *Patrología*, vol. 4. *Del Concilio de Calcedonia (451) a Beda. Los padres latinos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, pp. 71-145.

Id., *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispaniorum*, vol. 1, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1958.

Id., *Introducción general*, en *San Isidoro de Sevilla. Etimologías. Edición biblingüe*, vol. 1. *Libros I-X*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

Id., *La circulation des manuscrits dans la Péninsule Ibérique du VIII^e au XI^e siècle*, «Cahiers de Civilisation Médiévale», 12 (1969), pp. 219-41, 383-92.

Id., *La homilía «De monachis perfectis»*, en *Anecdota Wisigothica*, vol. 1. *Estudios y ediciones de textos literarios menores de época visigoda*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1958, pp. 71-87.

Id., *La producción literaria de Eutropio de Valencia*, en *Anecdota Wisigothica*, vol. 1. *Estudios y ediciones de textos literarios menores de época visigoda*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1958, pp. 9-35.

Id., *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño, Ochoa, 1979.

Id., *Manuscritos visigóticos del Sur de la Península. Ensayo de distribución regional*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995.

Id., *Martin de Braga*, en «Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire», 10 (1980), col. 678-680.

Id., *Noticias históricas en dos himnos litúrgicos visigodos*, en *Los visigodos. Historia y civilización*. Actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos (Madrid-Toledo-Alcalá de Henares, 21-25 octubre de 1985), Murcia, Universidad de Murcia, 1986, pp. 443-56.

Id., *San Agustín en la Alta Edad Media española a través de sus manuscritos*, «Augustinus», 13 (1968), pp. 141-51.

Id., *Tajón de Zaragoza*, en *Patrología*, vol. 4. *Del Concilio de Calcedonia (451) a Beda. Los Padres Latinos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, pp. 131-4.

Id., *Visiones del más allá en Galicia durante la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, Bibliófilos Gallegos, 1985.

Díaz y Díaz, M. C., Pardo Gómez, M. V., Vilariño Pintos, D., Carro Otero, J., *Ordoño de Celanova. Vida y milagros de San Rosendo*, La Coruña, Fundación Barrié de la Maza, 1990.

Didone, M., *Gregorio di Elvira e la paternità del «De Salomone» e dell'«Explanatio beati Hieronymi»*, «Divinitas», 24 (1980), pp. 178-210.

Dolbeau, F., *Anciens possesseurs des manuscrits hagiographiques latins conservés à la Bibliothèque nationale de Paris*, «Revue d'Histoire des Textes», 9 (1979), pp. 183-238.

Domínguez del Val, U., *De aenigmatibus Salomonis, atribuido a Justo de Toledo, ante la crítica*, «La Ciudad de Dios», 173 (1960), pp. 139-43.

Id., *Eutropio de Valencia y sus fuentes de información*, «Revista española de teología», 14 (1954), pp. 369-92.

Id., *Herencia literaria de Gregorio de Elvira*, «Helmantica», 24 (1973), pp. 281-367.

Id., *La homilía De monachis perfectis, un tratado de teología sobre la vida monástica*, en *Bivium. Homenaje a Manuel Cecilio Díaz y Díaz*, Madrid, Gredos, 1983, pp. 55-62.

Dorfbauer, L. J., *Der Genesiskommentar des Claudius von Turin, des pseudoaugustinische Dialogus quaestionum und das Wisigotische Intexuimus*, «Revue d'Histoire des Textes», 8 (2013), pp. 269-306.

Id., *Eine Untersuchung des pseudoaugustinischen Dialogus quaestionum (CPPM 2A 151)*, «Revue Bénédictine», 121 (2011), pp. 241-315.

Id., *Ein neuer Textzeuge des wisigotischen Genesiskommentar Intexuimus: Exzerpte im Codex Monte Cassino, Bibl. Abb. 187*, «Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques», 57 (2011), pp. 357-69.

Dottore, R., *Un testo dei Moralia di S. Gregorio Magno negli «Excerpta S. Gregorii in Cantica Canticorum» di Taio e nella*

«*Praefatio Epithalamii*» di Gregorio di Elvira, «*Divinitas*», 24 (1980), pp. 324-39.

Elfassi, J., *Connaître la bibliothèque pour connaître les sources: Isidore de Séville*, «*Antiquité tardive*», 23 (2015), pp. 59-66.

Id., *Genèse et originalité du style synonymique dans les Synonyma d'Isidore de Séville*, «*Revue des Études Latines*», 83 (2005), pp. 226-245.

Id., *Le livre d'Ézéchiel dans le De fide catholica contra Iudaeos d'Isidore de Séville*, en *Connaissance des Pères de l'Église. Judaïsme et christianisme dans les commentaires patristiques des Prophètes*, Turnhout, Brepols, 2016, pp. 35-45.

Id., *L'exploitation des citations bibliques dans la recherche des sources: l'exemple d'Isidore de Séville*, en *Le livre scellé. Cahiers de Biblindex II*, Turnhout, Brepols, 2017, pp. 49-57.

Id., *Ostie et ostium chez Isidore de Séville: Festus, Ps.-Aurélius Victor, Servius auctus et quelques autres*, «*Eruditio antiqua*», 4 (2012), pp. 357-70.

Id., *New sources of Isidorian Angelology (Sententiae I.10)*, «*Visigothic Symposium*», 1 (2016-2017), pp. 38-56.

Id., *Nuevas fuentes en la biblioteca de Isidoro de Sevilla*, en *Latinidad medieval hispánica. Actas del VI Congreso Internacional de Latín Medieval Hispánico, La Nucía (Alicante), 20-23 de noviembre de 2013*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2017, pp. 107-16.

Elfassi, J. – Poirel, D., *Isidorus Hispalensis ep.*, en *La trasmissione dei testi latini del Medioevo. Mediaeval Latin Texts and their Transmission. Te.Tra I*, Firenze, 2004, pp. 196-226.

Esders, S., *Chindasvinth, the 'Gothic disease', and the Monothelite crisis*, «*Millennium*», 16 (2019), pp. 176-212.

Espírito Santo, A. do, *Influências de Cassiano no Pro repellenda iactantia de S. Martinho de Braga*, en *Estudios de filología e historia en honor del profesor Vitalino Valcárcel*, vol. 1, Vitoria, Universidad del País Vasco, 2014, pp. 269-84.

Id., *A recepção de Cassiano: o caso do De octo vitiis de Eutrópio de Valência*, «*Euphrosyne*», 22 (1994), pp. 215-23.

Étaix, R., *Note sur le De aenigmatibus Salomonis*, «*Melanges de science religieuse*», 15 (1958), pp. 137-42.

Fava, D., *La biblioteca di Papa Pio VII*, «Accademie e biblioteche d'Italia», 16 (1942), pp. 257-67.

Fernández, E. F., *Justo de Toledo*. “*De enigmatibus Salomonis*”, «Revista española de estudios bíblicos», 1 (1926), pp. 1-14.

Fernández Conde, F. J., *Albigenses en León y Castilla a comienzos del siglo XIII*, en *León medieval. Doce estudios. Ponencias y comunicaciones presentadas al coloquio “El reino de León en la edad media”*, León, Universidad de León, 1978, pp. 95-114.

Fischer, K. – D., *Neue oder vernachlässigte Quellen der Etymologien Isidors von Sevilla (Buch 4 und 11)*, en *Isidorus medicus. Isidoro de Sevilla y los textos de medicina*, A Coruña, Universidade da Coruña, 2005, pp. 129-74.

Fontaine, J., *Isidore de Séville auteur “ascétique”: les énigmes des Synonyma*, «Studi medievali», Serie 3, 6 (1965), 163-195.

Id., *Isidore de Seville et la culture classique dans l’Espagne wisigothique*, vol. 2, Paris, Études Augustiniennes, 1959.

Id., *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2002.

Id., *La vocation monastique selon saint Isidore de Séville*, en *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, Paris, Aubier, 1961, pp. 353-69.

Id., *King Sisebut’s Vita Desiderii and the Political Function of Visigothic Hagiography*, en *Visigothic Spain: New Approaches*, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 93-129.

Galante, M., *Esperienze grafiche a Cava nel XII secolo. Il Cod. Cav. 6*, «Archivio Storico per le Province Napolitane», 21.3 (1982), pp. 7-25.

Gándara, F. *El cisne occidental canta las palmas y triunfos eclesiásticos en Galicia ganados por sus hijos insignes, santos, y varones ilustres, i ilustrísimos mártires, pontífices, vírgenes, confesores, doctores y escritores, que los han merecido en la Iglesia militante para reinar con Dios en la Triunfante*, vol. 2, Madrid, Julián de Paredes, 1678.

García, M., *Pour une idéologie du transfert: deux exemples tirés de la chronique castillane*, «Cahiers d'études hispaniques médiévales», 28 (2005), pp. 15-35.

García Arenal, M. – Rodríguez Medrano, F., *Jerónimo Román de la Higuera and the Leed Books of Sacromonte*, en *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond: Departures and Change*, Leiden-Boston, Brill, pp. 243-268.

García Moreno, L. A., *Urbs cunctarum gentium victrix gothicis triumphis victa. Roma y el reino visigodo*, en *Roma fra Oriente e Occidente. Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo*, vol. 49, Spoleto, CISAM, 2002, pp. 239-322.

García Villada, Z., *Fragmentos inéditos de Tajón*, «Revista de archivos, bibliotecas y museos», 30 (1914), pp. 23-31.

Id., *Historia eclesiástica de España*, Madrid, Razón y Fe, vol. 2, 2ª parte, 1935.

Id., *Paleografía Española*, vol. 1, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1923.

Gasti, F., *Isidoro di Siviglia. Etimologie. Libro XI*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

Giani, M., *Agostino fonte del «Liber Glossarum»*. *Alcuni casi di studio*, «Dossiers d'HEL. SHEL. Le Liber Glossarum. Source, composition, réception», 10 (2016), pp. 227-40.

Gil, J., *El tratado De Virginitate Beatae Mariae de S. Ildefonso de Toledo*, «Habis», 6 (1975), pp. 153-66.

Id., *La escuela visigoda y mozárabe*, en *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España*, vol. 1. *Edades Antigua, Media y Moderna*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 175-94.

Id., *Notas sobre fonética del latín visigodo*, «Habis», 1 (1970), pp. 45-86.

Gimeno Pascual, H. – Miró Vinaixa, M., *Carmina para Honorato, obispo de Hispalis: la polémica inscripción del sucesor de San Isidoro*, «Archivo español de arqueología», 72 (1999), pp. 241-57.

Id., *Supersunt adhuc lapidis hostilis minae: De nuevo sobre la inscripción de Honorato, pontífice hispalense*, «Veleia», 29 (2012), pp. 83-98.

Gnola, D., *I manoscritti della Biblioteca Piana*, en *Due papi per Cesena. Pio VI e Pio VII nei documenti della Piancastelli e della Malatestiana*, Bologna, Patron, 1999, pp. 260-1.

Godding, R., *Les Dialogues... de Grégoire le Grand. A propos d'un livre recent*, «Analecta Bollandiana», 106 (1988), pp. 201-29.

Godoy Alcántara, J. *Historia crítica de los falsos cronicones*, Madrid, Rivadeneyra, 1868.

Gómez Cobo, A., *La Homelia in laude Ecclesiae de Leandro de Sevilla. Estudio y valoración*, Murcia, Espigas, 1999.

Grein, E., *De Leandro de Sevilha a Taio de Zaragoza. Um estudo sobre a praxiologia política no Reino Visigodo de Toledo (séculos VI-VII)*, Curitiba, Editora CRV, 2019.

Grondeux, A., *Note sur la présence de l'Hypomnesticon pseudo-augustinienne dans le Liber glossarum*, «Dossiers d'Hel. SHEL, L'activité lexicographique dans le haut Moyen Âge latin. Rencontre autour du Liber Glossarum (suite)», 8 (2015), pp. 59-78.

Guglielmetti, R. E., *Il commento «Vox Ecclesie» al Cantico dei Cantici: il contributo delle fonti al riconoscimento della versione originale*, «Filologia Mediolatina», 15 (2008), pp. 45-67.

Hagen, H., *Catalogus codicum Bernensium (Bibliotheca Bongarsiana)*, Bern, Typis B. F. Haller, 1875.

Hallik, S., *Sententia und Proverbium. Begriffsgeschichte und Texttheorie in Antike und Mittelalter*, Köln; Weimar; Wien, Böhlau, 2008.

Hamman, A., *Escritores de las Galias y la Península Ibérica*, en *Patrología*, vol. 3. *La edad de oro de la literatura patristica latina*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1981, pp. 622-629

Hanna, R., *A Descriptive Catalogue of the Western Medieval Manuscripts of St. John's College Oxford*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Heine, G., *Bibliotheca anecdotorum seu veterum monumentorum ecclesiasticorum collectio novissima*, vol. 1, Lipsiae, T. O. Weigel, 1848.

Hic continetur quomodo et per quos edificata fuit ecclesia beate Marie maioris et de Pilari civitatis Caesarauguste regni Aragonum, 1542 [sin fecha tópica ni editor].

Hirsch, V. – Fouquet, G., *Das Haushaltsbuch des Basler Bischofs Johannes von Vennigen (1458-1478)*, Basel, Schwabe, 2009

Houghton, H. A. G., *Chapter Divisions, Capitula Lists, and the Old Latin Versions of John*, «Revue Bénédictine», 121 (2011), pp. 316-56.

Inhat, K., *Orígenes y desarrollo de la fiesta litúrgica de la Virgen María en Iberia*, «Anuario de estudios medievales», 49 (2019), pp. 619-43.

Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Nacional, vol. 1, Madrid, Biblioteca Nacional, 1953.

Iranzo Abellán, S., *Aurasio*, en *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, Salamanca, Universidad, 2010, pp. 93-5.

Id., *Liciniano de Cartagena y sus cartas*, en *Estudios de latín medieval hispánico. Actas del V Congreso Internacional de Latín Medieval Hispánico (Barcelona, 7-10 de septiembre de 2009)*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, pp. 61-70.

Isla Pérez, A., *El officium palatinum visigodo. Entorno regio y poder aristocrático*, «Hispania», 62 (2002), pp. 823-47.

James, M. R., *A Descriptive Catalogue of The Latin Manuscripts in The John Ryland's Library at Manchester*, vol. I, Manchester, Manchester University Press, 1921.

Id., *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Pembroke College*, Cambridge, Cambridge University Press, 1905.

James, M. R. – Clark, J. W., *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Peterhouse. With an essay on the history of the library*, Cambridge, Cambridge University Press, 1899.

Janson, T., *Latin Prose Prefaces. Studies in Literary Conventions*, Stockholm; Göteborg; Upsala, Almqvist & Wiksell, 1964.

Judic, B., *Il vescovo secondo Gregorio Magno*, en *Gregorio Magno e le origine dell'Europa. Atti del Convegno internazionale (Firenze, 13-17 maggio 2006)*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2014, pp. 269-90.

Id., *Totius Europae speculator. La posterité de Grégoire le Grand dans le haut Moyen Age latin*. Thèse d'habilitation à diriger des

recherches, soutenue à l'université de Lille III, le 23 janvier 1999, Lille, Université, 1999.

Kampers, G., *Isidor von Sevilla und das Königtum*, «Antiquité tardive», 23 (2015), pp. 123-32.

Kerr, N. R., *Medieval Manuscripts in British Libraries*, vol. 4, Oxford, Clarendon Press, 1992.

Keskiaho, J., *Dreams and Visions in the Early Middle Ages: The Reception and Use of Patristic Ideas, 400-900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

Id., *Pseudo-Isidorus Hispalensis: Sententiarum liber quartus (CPPMA 1080)*, «Revue Bénédictine», 120 (2010), pp. 100-28.

Kisić, R., *Patria caelestis. Die eschatologische Dimension der Theologie Gregors des Großen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.

Kuijper, D., *Varia Dracontiana*, diss. Amsterdam, Den Haag, 1958.

Kuzdale, A. E., *The Dialogues of Pope Gregory the Great in the Literary and Religious Culture of Seventh- and Eight- Century Europe*. A Thesis submitted in conformity with the requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in the University of Toronto, Toronto, University of Toronto, 1995.

Lacarra, J. M., *La iglesia visigoda en el siglo VII y sus relaciones con Roma*, en *Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. Le Chiese nei regni dell'Europa Occidentale e il loro rapporti con Roma fino all'800*, Spoleto, CISAM, pp. 353-84.

Lausberg, H., *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura* [Versión española de José Pérez Riesco], Madrid, Gredos, 1999.

Leitschuch, F. – Fischer, H., *Katalog der Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Bamberg*, Bamberg, 1966

Leonardi, C., *Modelli di santità tra secolo V e VII*, en *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi nell'Alto Medioevo*, vol. 36. *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*, 7-13 aprile 1988, Spoleto, CISAM, 1989, pp. 261-83.

Linage Conde, A., *Los orígenes del monacato benedictino en la península ibérica*, vol. 1, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1973.

Lindsay, W. M., *The Editing of Isidore Etymologiae*, «The Classical Quarterly», 5 (1911), pp. 42-53.

Llewellyn, P. A. B., *The Roman Church in the Seventh Century: the Legacy of Gregory I*, «Journal of Ecclesiastical History», 25 (1974), pp. 363-80.

Loaisa, G. de, *Collectio conciliorum Hispaniae*, Madriti, Petrus Madrigal, 1593.

Lomas Salmonte, F. J., *VIII Concilio de Toledo (653): la Biblia en el tomo regio y en el debate sobre la legislación de Chindasvinto*, «Excerpta philologica», 10-12 (2000-2002), pp. 517-32.

López Vaca, L., *Pilar de Zaragoza. Columna firmissima de la fé de España, primer templo catholico del mundo edificado en nombre de Maria santissima por el apostol Sanctigao Zebedeo, historia antigua deste santuario escrita por Tayon, obispo de Zaragoza en tiempo de los godos*, Alcalá, Maria Fernandez, 1649.

Id., *Tropheos y antiguedades de la imperial ciudad de Zaragoza, y General Historia suya, desde su Fundacion despues del diluio general, por los nietos del Patriarca Noe, hasta nuestros tiempos. Primera parte: Contiene sus Antiguedades, Gouiernos, Reedificaciones, Guerras, Leyes, Monedas, Linages, Personas Illustres, Obispos, Concilios, Templos, y Edificios publicos que ha tenido, por tres mil doziendos nouenta Años. Diuidida en dos Estados, secular, y eclesiastico*, Barcelona, Sebastian de Cormellas, 1639.

Lorenzana, F. de, *SS.PP. Toletanorum quotquot extant Opera nunc primum simul edita, ad codices mss. recognita, nonnullis notis illustrata, atque in duos tomos distributa*, vol. 1, Madriti, Ibarra, 1782.

Lozano Sebastián, F. J., *San Isidoro de Sevilla: teología del pecado y la conversión*, Burgos, Aldecoa Ediciones, 1976.

Lynch, C. H., *San Braulio, obispo de Zaragoza (631-651), su vida y sus obras*, trad. y notas de P. Galindo, Madrid, Instituto Enrique Flórez, 1950.

Mabillon, J., *Vetera Analecta, sive Collectio Veterum Aliquot Operum et Opusculorum Omnis Generis, Carminum, Epistolarum, Diplomatum, Epitaphiorum, etc., cum Itinere Germanico, Adnotationibus et Aliquot Disquisitionibus*, Parisiis, Montalant, 1723² [1676].

Mabillon, J. – J. L. d'Archery, *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti in saeculorum classes distributa: Saeculum II quod est ab anno Christi DC ad DCC*, Luteciae Parisiorum, Carolum Savreux, 1669.

Maccarrone, M., *Die Cathedra sancti Petri im Hochmittelalter. Vom Symbol des päpstlichen Amtes zum Kultobjekt*, «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte», 75 (1980), pp. 171-207.

Madoz, J., *Fuentes jeronimianas en el epistolario de S. Braulio de Zaragoza*, «Gregorianum», 20 (1939), pp. 407-420.

Id., *Epistolario de S. Braulio de Zaragoza. Edición crítica según el código 22 del Archivo Capitular de León, con una introducción histórica y comentario*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1941.

Id., *Tajón de Zaragoza y su viaje a Roma*, en *Melanges J. de Ghellinck*, Gembloux, 1951, vol. 1, pp. 345-60.

Magallón García, A. I. – Martín Iglesias, J. C., *La leyenda de la venida de la Virgen del Pilar a Zaragoza (BHL 5388): edición crítica, traducción y estudio*, «Hagiographica», 21 (2014), pp. 53-84.

Magnus, J., *Historia de omnibus Gothorum Suevorumque regibus*, Basileae, Ex officina Isingriniana, 1558.

Mansi, J. D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 10, Florentiae, Antonio Zatta, 1764.

Mariana, J. de, *Historia general de España*, vol. 1, Madrid, Ibarra, 1780² [1601].

Id., *Lucae Tudensis episcopi de altera vita fideique controversiis adversus Albigensium errores libri III*, Ingolstadt, Andreas Angermarus, 1612.

Markus, R. A., *El Occidente latino. De León Magno a Beda*, en *Patrología*, vol. 4. *Del Concilio de Calcedonia (451) a Beda. Los Padres latinos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, pp. 3-18.

Marrou, H. I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, De Boccard, 1938.

Martello, F., *All'ombra di Gregorio Magno. Il notaio Paterio e il Liber testimoniorum*, Roma, Città Nuova, 2012.

Id., *Paterio, alter Gregorius, e la redazione del Liber testimoniorum*, en *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*. Atti del Convegno internazionale (Firenze, 13-17 maggio 2006), Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2014, pp. 397-424.

Id., *Vidimus Gregorium: il recupero, tra storia e leggenda, dell'eredità letteraria e spirituale di Gregorio Magno*, en *Les réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge. Le devenir de la tradition ecclésiale*. Congrès du Centre Sèvres - Facultés jésuites de Paris (11-14 juin 2008). Actes, Munster, Aschendorff, 2013, pp. 965-96.

Martín, J. C., *El catálogo de los varones ilustres de Isidoro de Sevilla (CPL 1206): contenidos y datación*, «Studia historica. Historia antigua», 31 (2013), pp. 129-51.

Id., *Escritos medievales en honor del obispo Isidoro de Sevilla*, Turnhout, Brepols, 2017.

Id., *La biblioteca cristiana de los padres hispanovisigodos (siglos VI-VII)*, «Veleia», 30 (2013), pp. 259-88.

Id., *Las fuentes de las Allegoriae quaedam sanctae scripturae (CPL 1190) de Isidoro de Sevilla*, «Euphrosyne», 46 (2018), pp. 143-79.

Id., *Tajón de Zaragoza*, en *Diccionario biográfico español*, Madrid, Real Academia de la Historia, vol. 47, 2013, pp. 544-5.

Id., *Tajón de Zaragoza*, en *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, pp. 196-201.

Id., *Tres textos hagiográficos medievales sobre la ciudad de Zaragoza y sus santos Valerio, Vicente y Braulio. Edición y estudio*, «Analecta Bollandiana», 130 (2012), pp. 315-48.

Martínez Casado, Á., *Cátaros en León. Testimonio de Lucas de Tuy*, «Archivos leoneses», 37 (1983), pp. 263-312.

Martín Hernández, F., *Escuelas de formación del clero en la España visigoda*, en *La Patrología toledana visigoda. XXVII Semana Española de Teología (Toledo, 25-29 sept. 1967)*, Madrid, Patronato Menéndez Pelayo, 1970, pp. 65-98.

Martín Hernández, P., *El pensamiento penitencial de Tajón*, «Revista española de teología», 6 (1946), pp. 185-222.

Martón, L. B., *Origen y antigüedades de el subterráneo y celeberrimo santuario de Santa María de las Santas Massas, oy Real Monasterio de Santa Engracia de Zaragoza de la Orden de Nuestro Padre San Geronimo*, Zaragoza, Juan Malo, 1737.

Masdeu, J. F., *Historia crítica de España y de la cultura española. Obra compuesta en dos lenguas, italiana y castellana*, vol. 9, Madrid, Antonio de Sancha, 1791.

Mayans i Siscar, G., *Censura de historias fabulosas, obra posthuma de Don Nicolas Antonio, cavallero de la orden de Santiago, Canonigo de la Santa Iglesia de Sevilla, del Consejo del Señor Don Carlos Segundo, i su Fiscal en el Real Consejo. Van añadidas algunas cartas del mismo Autor, i otros Estudios*, Valencia, Antonio Bordazar de Artazu, 1742.

Menéndez Pelayo, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. 1, Madrid, CSIC, 1965 [1880].

Menestó, E. – et alii, *I manoscritti medievali della Biblioteca Comunale L. Leonii di Todi*, Spoleto, CISAM, 2008.

Meyvaert, P., *The Enigma of Gregory the Great's Dialogues: A Response to Francis Clark*, «Journal of Ecclesiastical History», 39 (1988), pp. 335-81.

Id., *Uncovering a Lost Work of Gregory the Great: Fragments of the Early Commentary on Iob*, «Traditio», 50 (1995), pp. 55-74.

Miguel Franco, R. *Braulio de Zaragoza. Epístolas*, Madrid, AKAL, 2015.

Id., *Braulio de Zaragoza y la corrección del Fuero Juzgo*, «Helmantica», 58 (2007), pp. 67-89.

Id., *Ecos del Epistularium de Braulio de Zaragoza en la carta prefacio de Tajón de Zaragoza a Eugenio de Toledo (CPL 1267) en los Moralia in Job*, «Lemir», 14 (2010), pp. 289-300.

Millares Carlo, A., *Corpus de códices visigóticos*, vol. 1. Estudio, *Las Palmas de Gran Canaria*, Universidad de Educación a Distancia, 1999.

Miscellanea Cassinese, Montecassino, Tipografia di Montecassino, 1897.

Mommsen, T., MGH. *Auctores antiquissimi*, vol. 2. *Chronica minora saec. IV.V.VI.VII*, Berolini, Apud Weidmannos, 1894.

Morals on the Book of Job, by S. Gregory the Great, the First Pope of that Name, Translated, with Notes and Indices, London, John Henry Parker J. G. F. and J. Rinnington, 1845. URL: <https://www.ecatholic2000.com/job/untitled-53.shtml> (consultado 28/06/2019)

Mülke, M., „Isidorische Renaissance“, oder: Über die Anbahnung einer Wiedergeburt, «Antiquité tardive», 23 (2015), pp. 95-107.

Müller, B., *Gregory the Great and Monasticism*, en *A Companion to Gregory the Great*, Leiden, Brill, 2013, pp. 83-108.

Mullins, P. J., *The Spiritual Life According to Saint Isidore of Seville*, Washington D. C., The Catholic University of America, 1940.

Mundó, A., *El Commicus palimpsest París lat. 2269, amb notes sobre litúrgia i manuscrits visigòtics a Septimània i Catalunya*, en *Litúrgica*, vol. 1, Montserrat, Abadía de Montserrat, 1956, pp. 174-278.

Murillo, D., *Fundación milagrosa de la capilla angelica y apostolica de la Madre de Dios del Pilar, y excellencias de la imperial ciudad de Çaragoça*, Barcelona, Sebastian Mateuad, 1616.

Mynors, R. A. R., *Catalogue of the Manuscripts of Balliol College Oxford*, Oxford, Clarendon Press, 1963

Nascimento, A. A., *Um testemunho da tradição hispânica dos Moralia in Iob: Lisboa, BN, Alc. 349. Subsídios para o seu enquadramento*, «Archivos leoneses», 79-80 (1986), pp. 313-32.

Nascimento, A. A. – Meirinhos, J. F., *Catálogo dos códices da livraria de mão do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto*, Porto, Biblioteca Pública Municipal do Porto, 1997.

Newhaser, R., *The Treatises on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular*, Turnhout, Brepols, 1993.

O'Loughlin, T., *Isidore's Use of Gregory the Great in the Exegesis of Genesis*, «Revue Bénédictine», 107 (1997), pp. 263-9.

Orlandis, J., *Semblanzas visigodas*, Madrid, Rialp, 1992.

Orlandis, J. – Ramos Lisson, D., *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona, Eunsá, 1986.

Oroz Reta, J., *Sancti Braulionis Caesaraugustani episcopi Vita sancti Aemiliani*, «Perficit», 9 (1978), pp. 165-227.

Palacios Martín, A., *Tajón de Zaragoza y la Explicatio in Cantica Canticorum*, «Anuario de estudios filológicos», 3 (1980), pp. 115-27.

Pérez Llamazares, J., *Catálogo de los códices y documentos de la Real Colegiata de San Isidoro de León*, León, Imprenta Católica, 1923.

Petitmengin, P., *Que signifie la souscription 'contuli'?*, en *Les lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak: communications présentées au Colloque des 20 et 21 septembre 1982*, Paris, Études Augustiniennes, 1983, pp. 365-74.

Petrucchi, A., *L'onciale Romana. Origini, sviluppo e diffusione di una stilizzazione grafica altomedievale (sec. VI-IX)*, «Studi Medievali», 12 (1971), pp. 75-134.

Piel, J. M. – Kremer, D., *Hispano-gotisches Namenbuch. Det Niederschlag des Westgotischen in den alten und heutigen Personen- und Ortsnamen der Iberischen Halbinsel*, Heildelberg, Universitätsverlag, 1976.

Pinell, J., *Liturgia Hispánica*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 1998.

Poirel, D., *Les Allegoriae d'Isidore de Séville. Édition critique, traduction et commentaire. École Nationale des Chartes. Position des Thèses soutenues par les élèves de la promotion de 1986 pour obtenir le Diplôme d'Archiviste Paléographe*, Paris, 1986.

Id., *Un manuel d'exégèse spirituelle au service des prédicateurs: les Allegoriae d'Isidore de Séville*, en «Recherches Augustiniennes», 33 (2003), pp. 95-107.

Prinz, O., *Zur Präfixassimilatio im antiken und im frühmittelalterlichen Latein*, «Archivum Latinitatis Medii Aevi», 21 (1951), pp. 87-117.

Id., *Zur Präfixassimilatio im antiken und im frühmittelalterlichen Latein II*, «Archivum Latinitatis Medii Aevi», 23 (1953), pp. 35-60.

Prinzivalli, E., *Gregorio Magno e la comunicazione omiletica*, en *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2004, pp. 153-70.

Ramírez del Prado, L., *Iuliani Petri Archipresbyter S. Iustae Chronicon cum eiusdem adversariis et de eremiteriis Hispanis brevis descriptio, atque ab eodem variorum carminum collectio, ex bibliotheca Olivarensi*, Luthetiae Parisiorum, Laurentium Somnium, 1628.

Id., *Liutprandi subdiaconi Toletani, Ticinensis diaconi, tandem Cremonensis episcopi Opera quae extant*, Auterpieae, Ex officina Plantiniana Balthasaris Moreti, 1640.

Ratti, A., *L'omeliario detto di Carlomagno e l'omeliario di Alano di Farfa*, «Reale istituto lombardo di scienze e lettere», Serie 2, 33 (1900), pp. 480-9.

Recchia, V., *Il metodo esegetico di Gregorio Magno nei Moralia in Iob* (ll. 1; 2; 4, 1-47), «Invigilata Lucernis», 7-8 (1985-1986), pp. 13-62.

Id., *Lettera e profezia nell'esegesi di Gregorio Magno*, «Invigilata Lucernis», 22 (2000), pp. 193-216.

Reydellet, M., *La diffusion des Origines d'Isidore de Séville au Haut Moyen Âge*, «Melanges d'archéologie et d'histoire», 2 (1966), pp. 383-437.

Ricci, C., *Mysterium dispensationis. Tracce di una teologia della storia in Gregorio Magno*, Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2002.

Riché, P., *Éducation et Culture dans l'Occident Barbare VI^e-VII^e siècles*, Paris, Éd. du Seuil, 1962.

Riedinger, R., *Kleine Schriften zu den Konzilsakten des 7. Jahrhunderts*, Steenbrugge; Sint Pietersabdij, Abbatia Sancti Petri, 1998.

Riesco Terrero, L., *Braulio de Zaragoza. Epistolario. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1975.

Risco, M. ES 30. *Contiene el estado antiguo de la Santa Iglesia de Zaragoza, con algunos documentos concernientes a los puntos en él se tratan, y una colección de las epistolas de S. Braulio; y otras escritas al mismo Santo por los sugetos mas celebres de su tiempo, nunca publicadas hasta hoy por la mayor parte*, Madrid, Ibarra, 1775.

Id., ES 31. *Contiene las memorias de los Varones Ilustres Cesaraugustanos, que florecieron en los primeros siglos de la Iglesia: las noticias concernientes a las Iglesias, Muzárabes, Literatos, y Reyes de Zaragoza en los quatro siglos de su cautiverio: y las Obras del celebre Obispo Tajon, hasta no publicadas*, Madrid, Ibarra, 1776.

Robinson, R. P., *Some Newly Discovered Fragments of Visigothic Manuscripts*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 60 (1929), pp. 48-56.

Robles Carcedo, L., *Tajón de Zaragoza, continuador de Isidoro*, «Saitabi», 21 (1971), pp. 19-25.

Rodríguez Pantoja, M., *Notas de ortografía isidoriana*, «Habis», 5 (1974), pp. 65-92.

Rojo Orcajo, T., *Catálogo descriptivo de los códices que se conservan en la Santa Iglesia Catedral de Burgo de Osma (Conclusión)*, «Boletín de la Real Academia de la Historia», 95 (1929), pp. 152-314.

Rosa, M. T. – Formica, P., *Contributo per una ricostruzione della biblioteca manoscritta di Achille Stazio*, «Accademia e biblioteche d'Italia», 55 (1987), pp. 1-16.

Rudge, L., *Texts and Contexts: Women's Dedicated Life from Caesarius to Benedict. A Thesis Submitted for the Degree of PhD at the University of Saint Andrews*, Saint Andrews, University, 2007.

Ruiz García, *Catálogo de la sección de códices de la Real Academia de la Historia*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1997.

Saitta, B., *I Giudei nella Spagna visigoda. Da Suintila a Rodrigo*, «Quaderni catanesi di studi classici e medievali», 5 (1983), pp. 79-106.

Sajus, H., *Les Prooemia d'Isidore de Séville. Établissement du text et étude de la tradition manuscrite*, Paris, 1986-1987.

Sancti Gregorii Magni papae I cognomento Magni Opera omnia. Ad manuscriptos codices romanos, Gallicanos, Angelicanos emendata, aucta, et illustrata notis, Studio et labore Monachorum Ordinis Sancti Benedicti, e Congregatione Sancti Mauri, 4 vols., Parisiis, Claudii Rigaud, 1705.

Sauget, J.-M., *Saint Grégoire le Grand et les reliques de Saint Pierre dans la tradition arabe chrétienne*, «Rivista di archeologia cristiana», 49 (1973), pp. 301-9.

Serra i Villaró, J., *Notes d'arxiu. Un nou fragment visigòtic dels Morals de Sant Gregori el Gran*, «Analecta Sacra Tarraconensia», 6 (1930), pp. 300-3.

Shailor, B., *The scriptorium of San Pedro de Cardeña*, «The Bulletin John Rylands Library», 61 (1979), pp. 444-73.

Shuve, K., *Origen and the Tractatus de Epithalamio of Gregory of Elvira*, «Studia patristica», 50 (2011), pp. 189-203.

Silva y Verástegui, S. de, *Un nuevo ejemplar ilustrado de los Morales de Gregorio Magno (BAH cod. 1)*, «Archivo español de arte», 69 (1996), pp. 407-22.

Siniscalco, P. – Gandolfo, E., *San Gregorio Magno. Commento Morale a Giobbe/2 (IX-XVIII)*, Roma, Città Nuova, 1994.

Staender, J., *Chirographorum in Regia Bibliotheca Paulina Monasteriensi Catalogus: iussu et impensis regii Ministerii rebus ad religionis cultum institutionem publicam artem medicam pertinentibus praepositi*, Vratislaviae, Koebner, 1889.

Schmitt, P., *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements*, vol. 56. Colmar, Paris, Bibliothèque Nationale, 1969.

Serrano, L., *La obra Morales de San Gregorio en la literatura hispanogoda*, «Revista de archivos, bibliotecas y museos», 15 (1911), pp. 482-97.

Serrano Martín, E. *Silentium facite: El fin de la polémica y el discurso en torno a al Virgen del Pilar en la Edad Moderna*, «Hispania», 74 (2014), pp. 697-714.

Siecienski, A. E., *The Filioque. History of a Doctrinal Controversy*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

Simón, A., *Il metodo teologico di Gregorio Magno. Il processo plurisemantico della analogia metaesegetica*, en *L'eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente*. Atti del Simposio Internazionale "Gregorio Magno 604-2004". Roma 10-12 marzo 2004, Verona, Il Segno dei Gabrielli editori, 2005, pp. 153-80.

Simonetti, M., *Gregorio Magno l'ultimo dei padri*, en *Gregorio Magno e l'invenzione del Medioevo*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2006, pp. 41-50.

Id., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1985.

Sommaires, Divisions et Rubriques de la Bible Latine, Namur, Auguste Gondenne, 1914.

Straw, C., *Gregory the Great. Perfection in Imperfection*, Berkeley; Los Angeles; London, University of California Press, 1988.

Suárez González, A., *La edición riojana de los Moralia in Job en un códice calagurritano del siglo XII*, «Berceo», 142 (2002), pp. 77-92.

Id., *Patrimonio cultural de San Isidoro de León. Serie bibliográfica. Los códices VI-X.2*, León, Universidad de León, 2001.

Swanson Hernández, R., *Tradicions i transmissions iconogràfiques dels manuscrits de la Ribagorça entre els segles X-XII*, vol. 2. *Catàleg de manuscrits de l'antigua biblioteca de Roda d'Isàvena, ss. X-XII, Tesi presentada per optar al títol de doctor*, 2016, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2016.

Tailhan, J., *Anonyme de Cordoue. Chronique rimée des derniers rois d'Espagne*, Paris, Ernest Leroux, 1885.

Tamayo Salazar, J. *Anamnesis, sive Commemorationes Sanctorum Hispanorum, Pontificum, Martyrum, Confessorum, Virginum, Viduarum, ac Sanctarum Mulierum, ad Ordinem, et Methodum Martyrologii Romani quo utitur Ecclesia*, vol. 1, Lugduni, Philippi Borde, 1651.

Thacker, A., *Memorializing Gregory the Great: the origin and transmission of papal cult in the seventh and early eight centuries*, «Early Medieval Europe», 7 (1998), pp. 59-84.

Thompson, E. A., *The Goths in Spain*, Oxford, Oxford University Press, 1969.

Timmermann, J. L., *Beati patres: Uses of Augustine and Gregory the Great at Carolingian Church Councils, 816-836. A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts in the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies (History)*, Vancouver, University of British Columbia, 2015.

Torre, M. de la – Longas, P., *Catálogo de códices. Bíblicos*, Madrid, Patronato de la Biblioteca Nacional, 1935.

Uitvlugt, D. J., *The Sources of Isidore's Commentaries on the Pentateuch*, «Revue Bénédictine», 112 (2002), pp. 72-100.

Varela Rodríguez, J., *Algunos problemas del uso de Gregorio Magno por Isidoro de Sevilla*, «Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques», 65 (2019), pp. 135-64.

Id., *Ancora sull'origine del prologo al commentario sul Cantico dei Cantici di Gregorio d'Elvira*, «Revue Bénédictine», 130 (2020), en prensa.

Id., *Autores y lecturas en los monasterios femeninos de la Península Ibérica en el siglo X*, en *Voces de mujeres en la Edad Media: entre realidad y ficción*, Berlin; Boston, De Gruyter, 2018, pp. 495-504.

Id., *La homilía "De monachis perfectis". Introducción, traducción y notas*, «Liceo franciscano», 212 (2019), pp. 127-48.

Id., *Las Sententiae de Tajón de Zaragoza. Sus modelos literarios y su aproximación a la teología de Gregorio Magno*, «e-Spania», 30 (2018): <https://journals.openedition.org/e-spania/28247>

Id., *La tradición textual de los Excerpta sancti Gregorii (CPL 1269) de Tajón de Zaragoza*, «Revue d'Histoire des Textes», 15 (2020), en prensa.

Id., *Letrán, el Vaticano y los apóstoles en la Visio Taionis. Notas a la construcción de una memoria hispánica de Gregorio Magno*, en *The Bishop Memory in Mediaeval Cathedrals*, Bern, Peter Lang, 2019, pp. 7-32.

Id., *Notas sobre la Epistola ad Taionem presbiterum (4 [11]) de Braulio de Zaragoza*, «Minerva», 32 (2019), pp. 41-56.

Id., *¿Una edición "tajoriana"? Edición y estudio de un corpus preliminar a los Moralia in Iob*, «Sacris erudiri», 57 (2018), pp. 323-65.

Vasaeus, I., *Chronici rerum memorabilium Hispaniae*, vol. 1, Salmanticae, Ioannes Iunta, 1552.

Vega, Á. C., *De patrística española. San Ildefonso de Toledo. Sus biografías y sus biógrafos y sus varones ilustres*, «Boletín de la Real Academia de la Historia», 165 (1969), pp. 35-107.

Id., ES 56. *De la Santa Iglesia Apostólica de Iliberri (Granada). Fin de los escritos de Gregorio Bético. Calendario de Recemundo. Concilio de Elvira y otros escritos y documentos interesantes, inéditos o críticamente editados*, Madrid, Imprenta Maestre, 1957.

Id., *Quorundam veterum commentariorum in Cantica Canticorum antiqua versio latina*, El Escorial, Typis Augustiniani Monasterii Escorialensis, 1934.

Id., *Tajón de Zaragoza. Una obra inédita*, «La Ciudad de Dios», 59 (1943), pp. 145-177.

Velázquez, J., *Leandro de Sevilla. De la instrucción de las vírgenes y desprecio del mundo. Traducción, estudio y notas*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1973.

Villanueva, J., *Viage literario á las iglesias de España*, vol. 10. *Viage á Urgel*, Valencia, Imprenta de Oliveres, 1821.

Id., *Viage literario á las iglesias de España*, vol. 18. *Viaje a Lérida y Barcelona*, Madrid, Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1851.

Villanuño, M. de, *Summa conciliorum Hispaniae, quotquot inveniri potuerunt ad usque saeculum proxime praeteritum, epistolarum ad Hispanos cum earum praeteritum, notis, novisque dissertationibus adornata*, vol. 1, Madrid, Ibarra, 1784.

Vives, J., *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962.

Vogüé, A. de, *Grégoire le Grand est-il l'auteur des Dialogues?*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique», 99 (2004), pp. 158-61.

Id., *Grégoire le Grand et ses "Dialogues" d'après ouvrages récents*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique», 83 (1988), pp. 281-348.

Id., *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Première partie: le monaquisme latin*, vol. 12. *La Gaule franque et l'Espagne wisigothique (VIe – VIIe siècle)*, Paris, Cerf, 2007.

Id., *Les Dialogues, oeuvre authentique et publié par Grégoire lui-même*, en *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di Studiosi della Antichità Cristiana in collaborazione con l'Ecole française de Rome*. Roma 9-12 maggio 1990, Roma, 1990, vol. 2, pp. 27-40.

Id., *Les plus anciens exégètes du Premier Livre des Rois: Origène, Augustin et leur épigones*, «*Sacris erudiri*», pp. 5-12.

Vollmer, F., *MGH. Auctores antiquissimi*, vol. 14. *Merobaudes. Dracontius. Eugenius Toletanus*, Berolini, Apud Weidmannos, 1905.

Von Scarpatetti, B. M., *Katalog der datierten Handschriften in der Schweiz in lateinischer Schrift vom Anfang des Mittelalters bis 1550*, vol. 1. *Die Handschriften der Bibliotheken von Arau, Appenzell und Basel*, Zürich, Dietikon, 1977.

Wasselynck, E., *Les Moralia in Iob dans les ouvrages de morale du haut moyen âge latin*, en «*Recherches de théologie ancienne et médiévale*», 31 (1964), pp. 5-31.

Weber, L., *Hauptfragen der Moralthologie Gregors des Grossen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung*, Freiburg in der Schweiz, Paulusverlag, 1947.

Wilmart, A., *Le recueil Grégorien de Paterius et les fragments Wisigothiques de Paris*, «*Revue Bénédictine*», 39 (1927), pp. 81-104.

Wisniewsk, R., *Looking for dreams and talking with martyrs: the internal roots of Christian incubation*, «*Studia patristica*», 63 (2013), pp. 203-8.

Wood, J. *A Family Affair. Leander, Isidore and the Legacy of Gregory the Great in Spain*, en *Isidore of Seville and His Reception in the Early Middle Ages*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2016, pp. 31-56.

Zocca, E., *Una possibile derivazione gregoriana per il monotelismo di Onorio I. In margine ad un recente intervento di A. Thanner nell'Honoriusfrage*, «*Augustinianum*», 33 (1993), pp. 519-75



1 TAJÓN Y SU RECEPCIÓN

1.1 VIDA Y ACTIVIDAD LITERARIA: EXAMEN CRÍTICO DE LAS FUENTES.

No hay entre las fuentes visigóticas nada que nos proporcione información relevante sobre la vida de Tajón de Zaragoza más allá de lo que leemos en su propia obra y en las actas de un par de concilios donde aparece su suscripción. Quizá por no haber sido obispo de Toledo no haya merecido figurar en los catálogos *De viris illustribus* que desde San Ildefonso se vinieron a componer a mayor gloria de los varones ilustres de la urbe regia, ausencia lamentable hoy en día. La *Crónica mozárabe*, más allá de lo legendario de la visión sobrenatural de Tajón en Roma, podría transmitir alguna información complementaria a lo que podemos saber por los escritos anteriores, aunque el haber sido escrita entre 80 y 100 años después de la muerte del autor y el hecho de que no podamos determinar el grado de fiabilidad de las fuentes de que tomó su información sobre Tajón dificultan la adecuada valoración de los datos. De nada sirven las restantes fuentes medievales, en su mayoría refacciones de la crónica.

Son las motivaciones y consecuencias, en el plano literario, del viaje de Tajón a Roma lo más oscuro de la vida de nuestro autor, y es algo que nunca ha llegado a abordarse en su integridad. No obstante, a excepción de este particular aspecto, autores como Díaz y Díaz o, más recientemente, José Carlos Martín², valiéndose de las fuentes seguras que hay, han dicho lo más sustancial que sobre la vida de Tajón puede reconstruirse, y sus apreciaciones sólo pueden completarse en algunos detalles. Con todo, hay que advertir que, como suele ocurrir con los autores y obras del período que nos ocupa hasta que pasan por una crítica exhaustiva, todavía se da entre los estudiosos modernos la tendencia a dar crédito a ideas discutibles que cuentan con el respaldo

² M. C. Díaz y Díaz, *Escritores de la Península Ibérica*, pp. 131-4; J. C. Martín Iglesias, *Tajón de Zaragoza*, en *La Hispania visigótica...*, pp. 196-201 e Id., *Tajón de Zaragoza*, en *Diccionario biográfico español...*, pp. 544-5. Entre quienes, con mayor o menor acierto, han dado información relevante sobre la vida de Tajón están también Á. C. Vega, ES 56, pp. 231-8; M. C. Díaz y Díaz, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, pp. 333-41 y M. C. Díaz y Díaz, *Tajón de Zaragoza*, pp. 131-4; P. Meyvaert, *Unconverging a Lost Work of Gregory the Great*, pp. 55-74; J. M. Díaz de Bustamante, *Tajo Caesaraugustanus ep.*, pp. 520-5; R. Miguel Franco, *Ecos del Epistularium*, pp. 289-300.

de antiguos estudiosos, cuando no a conjeturas elucubradas en un fervor localista de otras épocas. Así, dependiendo del repertorio bibliográfico que maneje quien por cualquier motivo haga referencia a Tajón, es todavía posible leer como verdad acreditada que el prelado cesaraugustano «fue un monje del monasterio de Santa Engracia»³, que escribió una obra de juventud perdida antes de estar en Roma⁴, o, a pesar de las constantes dudas de varios autores, que fue comisionado por Chindasvinto para ir a la urbe pontificia en busca de los *Moralia in Iob*⁵. No encontraremos totalmente superado este problema hasta contar con una monografía autorizada sobre el autor, de manera que, buscando cubrir ese vacío hoy existente, y con la base de las fuentes primarias, trataré de reconstruir de la forma más exhaustiva posible la vida de Tajón y su actividad literaria.

Desde Risco, los estudiosos vienen dando siempre por sentado que la forma *Taio*, *-onis* del nombre de nuestro autor es la correcta. Con ese nombre aparece en las suscripciones de las actas conciliares y en la *Crónica mozárabe*, junto a otras variantes corruptas dispersas en los manuscritos como *Toia*, *Talo*, *Tale*, *Totila*, etc.⁶. Ninguna de ellas, curiosamente, es *Taius*, precisamente la forma que encontramos en la salutación de sus propias cartas y de las que Braulio de Zaragoza le dirigió, así como en las notas de los manuscritos hispánicos de los *Moralia* donde figura su nombre. En las epístolas de Tajón y en las

³ S. Bodelón, *Literatura latina de la Edad Media en España*, p. 17. En el mismo sentido J. M. Ayala, *Escritores eclesiásticos del siglo VII*, p. 31: «Tajón se formó religiosa e intelectualmente en el monasterio de Santa Engracia de Zaragoza, en donde coincidió con Fronimiano, hermano de Braulio y abad del monasterio riojano de San Emiliano (San Millán de la Cogolla), y con Eugenio, futuro obispo de Toledo».

⁴ J. Keskiaho, *Dreams and Visions in the Early Middle Ages*, p. 120 es el último. Más adelante tendré ocasión de refutar esta idea, en la que no se han detenido ni Díaz y Díaz ni José Carlos Martín.

⁵ La idea es frecuente entre los autores que aluden a Tajón sin pretensiones de ofrecer una panorámica general de su vida, y sería ocioso dar aquí todas las referencias. Cfr. en todo caso buenos conocedores de Tajón como J. E. López Pereira, *Continuatio Isidoriana Hispana*, pp. 107-14 o Á. C. Vega, *De patrología española*, p. 81, que no muestran sus dudas a este respecto.

⁶ Consúltense al respecto los aparatos de las ediciones críticas de la *Crónica mozárabe* (CCSM 65, p. 338), la epístola a Quirico (ed. J. Aguilar Miquel, *Epistula ad Quiricum Barcinonensem antistitem y Epigramma operis subsequenter de Tajón de Zaragoza*, p. 197) las actas del VIII Concilio de Toledo (ed. G. Martínez Díez – F. Rodríguez, *La Colección Canónica Hispana*, vol. 5, p. 439 y 443).

notas, donde la forma aparece en nominativo, *Taius*, tal variante podría explicarse como enmienda del nominativo *Taio* (similar a lo que ocurre con *Braulio* / *Braulius*⁷), si bien sorprende encontrar *Taio* como dativo, en lugar de *Taioni*, en el epistolario brauliano⁸. En cualquier caso, la epístola de Quirico en respuesta a la carta-prólogo de las *Sententiae* atestigua aparentemente la forma *Taioni*⁹, siendo que el único manuscrito que transmite el epistolario da siempre la forma *Braulio*, -onis. Hubo otro *Taio* obispo de Gerona que firmó junto con el nuestro las actas del VIII Concilio de Toledo¹⁰, aunque está acreditado también un genitivo *Tai* en una inscripción votiva de época imperial hallada en Aldeia da Mata (Portugal)¹¹. En todo caso, aun dando crédito a la antigüedad de una forma *Taius*, es *Taio* la que en nuestro caso parece tener más visos de ser la correcta. La etimología es incierta¹².

Nada sabemos de sus orígenes ni de su familia. Blumenkranz creyó que pudiera provenir de una familia de judíos conversos¹³ —idea que la crítica viene repitiendo habitualmente como hipótesis fundada—, habida cuenta de que en la salutación de la carta-prólogo de las *Sententiae* se da a sí mismo el *cognomen* de Samuel: «*Taius Caesaraugustanae urbis episcopus, cognomento Samuel*». Orlandis fue el único en dudar abiertamente de la hipótesis, aduciendo que «no fue insólito en aquellos siglos el uso de sobrenombres viejotestamentarios. Como es bien sabido, hasta el propio emperador Carlomagno usó el *cognomen* de David en el círculo de su intimidad familiar»¹⁴. En

⁷ La forma *Braulius*, -i se encuentra en algunos testimonios de las cartas cruzadas entre éste e Isidoro de Sevilla. Cfr C. H. Lynch, *San Braulio, obispo de Zaragoza*, pp. 3-5.

⁸ «Domno meo Taio presbitero Braulio» (CCSL 114B, p. 41), «Taio presbitero et abbati, Braulio seruorum inutilis seruus» (CCSL 114B, p. 107).

⁹ Así aparece en PL 80, col. 729C, variante confirmada por mi parte en *Paris, Bibliothèque Nationale de France*, n. a. l. 1463 (siglo IX), f. 462r.

¹⁰ «Taio Gerundensis episcopus», (G. Martínez Díez – F. Rodríguez, *La Colección Canónica Hispana*, vol. 5, p. 439).

¹¹ «Reburus/ Tai Iovi Op/timo Ma/xumo/ v(otum) s(olvit)». Cfr. M. L. Barberana Núñez – J. L. Ramírez Sádaba, *Los devotos de las divinidades indígenas*, p. 15.

¹² El nombre no es latino, y no aparece ninguna propuesta etimológica para él en J. M. Piel – D. Kremer, *Hispano-gotisches Namenbuch*, ni parece pueda relacionarse con ninguna de las raíces onomásticas germánicas aquí referenciadas.

¹³ B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens*, p. 106.

¹⁴ J. Orlandis, *Semblanzas visigodas*, pp. 128-9.

realidad, el uso de «sobrenombres viejotestamentarios» no está todavía documentado en época visigótica; sí lo está, curiosamente, el uso de *cognonima* latinos para nombres germánicos, por lo que se ve en las actas del III Concilio de Braga (675, reinado de Wamba), donde leemos suscripciones como «Leodegisus... cognomento Iulianus» e «Ildulfus, qui cognominor Felix»¹⁵. Con todo, podría tratarse efectivamente de un sobrenombre elegido por Tajón en honor del sacerdote y profeta Samuel antes que de un testimonio de su origen judío: debo decir que no comprendo qué razón podría llevar a Tajón a dejar constancia de tales orígenes en el prólogo de sus *Sententiae*, máxime en el contexto de política antijudía y anticriptojudía practicada por Recesvinto (en cuyo reinado acaso escribiera la obra) y sus sucesores¹⁶.

Por lo que respecta a la juventud de Tajón, se conservan un par de cartas que a él le dirigió Braulio. La primera, la carta 4 del *Epistolario brauliano* (11 para los editores antiguos)¹⁷, se viene datando a inicios de la década del 630 (ya sea antes o después de la consagración de Braulio como obispo en el 631, cosa en la que no hay consenso y para lo que no existen datos claros¹⁸): en ella Braulio le dirige una dura

¹⁵ Cfr. J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, pp. 378-9.

¹⁶ Las medidas tomadas en los Concilios VIII (653), IX (655) y X (656) de Toledo contienen las más duras declaraciones contra los judíos («cuya contagiosa pestilencia mancha mis dominios», dice Recesvinto) desde los inicios del siglo VII, prohibieron la celebración de sus fiestas y ritos (Pascua, circuncisión, observación del sábadu) y establecieron medidas de vigilancia hacia los conversos, a los que se obligó a firmar un nuevo *placitum*. Cfr. E. A. Thompson, *The Goths in Spain*, pp. 235-42; B. Saitta, *I Giudei nella Spagna visigoda*, pp. 79-106.

¹⁷ Seguiré aquí la última edición a cargo de Ruth Miguel Franco (*adiuvante* José Carlos Martín): CCSL 114B. Frente a los editores precedentes, que habían redispuesto el orden de las cartas del *Epistolario* buscando adaptarlo a una cronología reconstruida, la autora encuentra argumentos internos que la llevan a mantener el orden del único testimonio conocido (*León, Archivo Capitular*, 22, s. IX), considerando que Braulio dispuso así las cartas con el fin de construirse una determinada imagen y figura que encontrara desarrollo en el tiempo de su vida. Parte de la argumentación desarrollada en este capítulo, en lo que concierne a los datos extraídos de esta epístola, ha sido publicado por mí en J. Varela Rodríguez, *Notas sobre la Epístola ad Taionem presbiterum (4 [11]) de Braulio de Zaragoza*, pp. 41-56.

¹⁸ C. H. Lynch, *San Braulio, obispo de Zaragoza*, p. 141 y CCSL 114B, pp. 64*-68* consideran lo más probable que se hubiera escrito antes del 631, mientras Braulio era todavía arcediano. Por su parte J. Madoz, *Epistolario de San Braulio de Zaragoza*, p. 46 la dató *circa* 632, creyendo que ya podría ser una carta de su episcopado. Aun con dudas, por mi parte

reprimenda moral por el pecado de soberbia que cometió al ofenderse por un comentario jocosos que el propio Braulio le había dicho en otra epístola, no conservada, aparentemente por haberle visto mal montado sobre un asno. A lo que parece, Tajón le había escrito algún tipo de argumentación, probablemente de carácter moralizante, que Braulio, según dice, prefiere evitar refutar en aras de la humildad y de la caridad, para no dejar en evidencia las contradicciones de Tajón. La carta evoca, y a veces cita directamente, la epístola 50 de Jerónimo, donde el betlemita censuraba a un anónimo monje de Roma que había criticado con maledicencias y falsedades su recientemente publicado *Adversus Iovinianum*¹⁹. En la salutación de la carta se dice que Tajón era presbítero («Domno meo Taio presbitero Braulio»).

La segunda carta que Braulio le dirigió, la epístola 35 de su *Epistolario* (42 para los editores antiguos)²⁰, debe datarse indudablemente al regreso de Tajón de Roma, ya que en ella el ya anciano obispo le ruega que le haga llegar los *volumina* de Gregorio que allí había copiado. Probablemente no había pasado mucho tiempo desde que Tajón había vuelto. Los críticos han datado esta epístola hacia el 649/650²¹. Está precedida del fragmento de otra carta de Tajón, tristemente perdida en su mayor parte por la mutilación del folio anterior en el único manuscrito que transmite el *Epistolario* brauliano²²; por lo que alcanzamos a leer, en ella Tajón le pide su opinión sobre la veracidad de las reliquias de la sangre de Cristo que

reconozco que me inclino por la datación de Madoz. Cuando Braulio dice que preferirá ser humilde y no refutar a Tajón, apunta que lo hará actuando conforme a su ministerio («officii nostri exequentes»). El ordenamiento moral de la época enfatiza la necesidad inexcusable de la humildad de los poderosos, y en concreto del obispo, para el adecuado desempeño de su cargo (cfr. Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 3, 42, también 3, 48; inspiración fundamental Gregorius Magnus, *Regula pastoralis*, especialmente 2, 6), por lo que el hecho de que Braulio aluda a la humildad como algo propio de su cargo podría convenir con este principio moral, lo que exigiría pensar que ya era obispo para cuando escribió esta carta; de todos modos, se trata sólo de un indicio y no hay más datos con los que corroborar la sospecha.

¹⁹ Para este asunto cfr. J. Madoz, *Fuentes jeronimianas del Epistolario de S. Braulio*, pp. 415-6.

²⁰ CCSL 114B., pp. 107-13.

²¹ C. H. Lynch, *San Braulio, obispo de Zaragoza*, p. 141; J. Madoz, *Epistolario de San Braulio de Zaragoza*, p. 46; CCSL 114B, p. 67.

²² El asunto, que ha pasado un tanto desapercibido para la crítica anterior, ha sido puesto de relieve por R. Miguel Franco en CCSL 114B, pp. 57*-8*.

algunos veneran (creencia para él piadosa, pero también dudosa)²³, cosa que acaso él hubiera visto en Roma. De hecho, la mayor parte de la respuesta de Braulio consiste en la respuesta a dicha pregunta, donde el obispo reproduce algunos argumentos de Agustín sobre la restitución de los cuerpos a los bienaventurados tras la resurrección final, afirmando que algunos fluidos como la sangre vertida en vida no volverá al cuerpo y concluyendo, por lo tanto, que la creencia puede ser cierta, pero no hay documentos que la prueben²⁴. En la salutación, Braulio llama a Tajón presbítero y abad («...Taio presbitero et abbatì, Braulio servorum inutilis servus»). Los críticos han visto en esta epístola un cierto diálogo con la anterior, toda vez que establece una imagen distinta y complementaria de Tajón, desde la primera censura de juventud al respeto y deferencia con que Braulio, en esta etapa de madurez, parece tratarle ahora²⁵.

Gracias a estas epístolas es posible comprobar que Tajón se mantuvo relacionado con el círculo intelectual cesaraugustano. Se observa ya desde la primera carta que mantenía cercanía con Braulio, posiblemente también una amistad, a pesar de la reprimenda de éste. También podemos ver que mantenía buena relación con Frunimiano, hermano de Braulio y abad («tuus amator», le dice Braulio a Tajón²⁶). Desde antiguo se viene asumiendo que Tajón había sido «discípulo» de Braulio²⁷, aunque la cuestión no está tan clara a la luz de lo que sabemos sobre la educación en la época. Si Tajón, de entre los tipos de escuelas existentes en esta época²⁸, se formó en una episcopal –las

²³ «Pia quidem talis est religio, sed mihi fateor dubia» (CCSL 114B, p. 106).

²⁴ Sobre la cuestión de la dependencia de Agustín, cfr. J. Madoz, *Epistolario de San Braulio de Zaragoza*, p. 179.

²⁵ Cfr. F. Martello, *Vidimus Gregorium*, pp. 977-8; R. Miguel Franco, *Braulio de Zaragoza*, pp. 57-8, 61-2.

²⁶ «...nam non solus ego huiuscemodi rei sum petitor, sed et dominus germanusque meus, tuus amator». Para el momento en que Braulio escribe esta carta el único hermano que aún vivía era Frunimiano. El otro fue Juan, su predecesor en la sede de Zaragoza, muerto en 631.

²⁷ La última que discute esta materia es R. Miguel Franco, *Ecos del Epistularium*, pp. 291-2, encontrando mejores argumentos para una respuesta positiva, principalmente a partir de los contactos de Tajón en Zaragoza, aunque esto solo no acredita que obtuvo allí su formación.

²⁸ Sobre la situación y distintos tipos de escuela del período altomedieval cfr. el estudio clásico de P. Riché, *Éducation et Culture dans l'Occident Barbare*, passim. Más en concreto sobre las escuelas visigóticas cfr. F. Martín Hernández, *Escuelas de formación del clero en la España visigoda*, pp. 65-98; J. Gil, *La escuela visigoda y mozárabe*, pp. 175-94 y el reciente

más dotadas y exigentes—, tal hecho sería totalmente imposible, teniendo en cuenta que Braulio accede a la cátedra episcopal aún alrededor del 631; si lo hizo en una escuela monástica —como es más probable dada su profesión de monje—, Braulio no habría estado al frente de ella, toda vez que, por lo que sabemos, éste nunca llegó a ingresar en ningún monasterio; menos probable me parece que Tajón se hubiera formado en una escuela parroquial, dadas sus relaciones con lo mejor del círculo cesaraugustano y su acreditada erudición. A esto hay que sumar la duda sobre la cronología: cuando Braulio le dirigió la primera epístola es posible que Tajón tuviera ya al menos 30 años, pues el canon 20 del IV Concilio de Toledo (636) establece que ésa es la edad mínima que alguien debe poseer para ser ordenado presbítero. El concilio acaso sea un poco posterior a la carta, pero la regulación posiblemente derive de una costumbre más o menos establecida. Con las pertinentes dudas, por consiguiente, lo más verosímil es fechar el nacimiento de Tajón a inicios de la primera década del siglo VII, o en los últimos años del VI. Por lo que respecta a Braulio, las dataciones se mueven en un arco de más de diez años entre el 584/585 y el 596/598²⁹. ¿Sería concebible pensar, con tan pocos años de diferencia aun en el mejor de los casos, en la posibilidad de que Braulio hubiera sido «maestro» de Tajón?

Como quiera que sea, hay varias cosas en estas epístolas que merecen atención. Pese a la censura de la soberbia de Tajón en la carta 4, parece que Braulio no deja de reconocer al menos la elegancia de Tajón «en otras epístolas anteriores»³⁰. En la carta 35, Braulio considera a Tajón un asiduo lector de los textos patrísticos, dedicado a «ocios santos», mientras él se halla en los torbellinos de la vida presente, como el que por efecto del mareo yace tumbado en la bodega de un barco³¹, en alusión sin duda a la vida monástica de Tajón frente a la vida activa de su ministerio episcopal. Sea por estos documentos o

trabajo de J. M. Diago Jiménez, *Las instituciones educativas de carácter religioso en el reino hispanovisigodo*, pp. 197-220.

²⁹ Cfr. J. C. Martín Iglesias, *Scripta de Vita Isidori*, pp. 15-29 y R. Miguel Franco, *Braulio de Zaragoza*, pp. 1-9.

³⁰ «Minus quidem prudenter, sed nec satis eleganter ista profudisti, deterius quidem ceteris praemissis» (CCSL 114B, p. 40).

³¹ «Otia etenim tibi sunt sancta et nobis vitae praesentis fluctibus anxia, uelut quis inusitatus aut sentina uexatus aut marina cumba iaceat saucilis» (CCSL 114B, p. 40).

por otras vías que desconocemos, en la *Crónica mozárabe* se retratará igualmente a Tajón como un hombre erudito, «de muchas letras y amigo de las Escrituras»³².

Esa primera carta no contiene ninguna alusión a la profesión monacal de Tajón, si bien es evidente que seguiría la carrera monástica hasta llegar a ser abad antes del 649/650, cuando Braulio le escribe su epístola 35. Del monasterio en que ejercería su cargo nada sabemos. Hay un cierto consenso en que estaría «en los alrededores de Zaragoza»³³, cosa coherente con el hecho de que Braulio le envíe una carta.

Por lo que respecta a este primer período de la vida de Tajón, hay que apuntar que algunos críticos vienen repitiendo desde hace ya años que nuestro autor habría escrito una primera obra perdida basada en Gregorio Magno. Y ello a partir de las siguientes palabras de Braulio en su epístola 4:

Nam paradigma tuum illud in armatura compositum
quam mihi erat pervium et pede, ut aiunt, contererere,
excepto illud, pace Gregorii, quod peculatum, immo
corruptum, vidi.³⁴

El primero de una serie de estudiosos en dar su opinión sobre este fragmento fue Edmund Bishop, conocido paleógrafo, que creyó que Braulio se estaba refiriendo aquí a las *Sententiae* de Tajón, compuestas como sabemos a partir de extractos de Gregorio Magno³⁵. Obviamente es imposible: como habrá ocasión de recordar aquí, Tajón escribió esta obra ya como obispo, durante el asedio de Zaragoza por parte del noble rebelde Froya y sus aliados vascones según él mismo nos cuenta (suceso que se viene fechando en torno al año 653), tras la muerte de Braulio sin ningún tipo de duda. A pesar de todo, los críticos han seguido pensando que Braulio alude a una composición literaria de Tajón. Vega, consciente de que era imposible que se

³² «Taionem... ordinis litterature satis imbutum et amicum scripturarum» (CCCM 65, p. 336).

³³ J. C. Martín Iglesias, *Tajón de Zaragoza*, en *La Hispania visigótica...*, p. 196; Id., *Tajón de Zaragoza*, en *Diccionario biográfico español...*, p. 544; R. Miguel Franco, *Ecos del Epistularium*, p. 289.

³⁴ CCSL 114B, p. 41.

³⁵ E. Bishop, *Spanish Symptoms*, p. 288.

refiera a las *Sententiae*, se pregunta si no se referirá a los *Excerpta sancti Gregorii*, aunque a la luz de lo que hoy sabemos sobre esta obra cabe hacer la misma refutación que con las *Sententiae*³⁶. Madoz, por lo demás, deja abierta la puerta a pensar que se trate de una obra más de Tajón basada en Gregorio³⁷. El ilustre estudioso francés Raymond Étaix, por su parte, lo asumió sin ninguna duda³⁸. A partir de aquí la idea de que existe una obra de juventud perdida de Tajón se puede leer entre quienes se han aproximado al autor o a esta carta en concreto por cualquier motivo: Riesco Terrero deja ver en su traducción que se trata de una obra literaria, traduciendo «paradigma... in armatura compositum» por «ensayo elaborado con gran aparato»³⁹, y muy recientemente Keskiaho se ha hecho eco también de la idea de la obra perdida en su estudio sobre Tajón⁴⁰. Díaz y Díaz⁴¹, Díaz de Bustamante⁴² o José Carlos Martín⁴³ han obviado el hecho.

La idea, debo decir, me parece insostenible, fundada en el solo hecho de que se mencione a Gregorio Magno. Braulio habla de que Tajón le había dirigido un *paradigma*. Este término de origen griego (παράδειγμα) y con un uso especializado en la tradición retórica, aparece vertido a la retórica latina como *exemplum*, como es bien sabido⁴⁴; aun así, *paradigma* reaparece entre los gramáticos desde época tardoantigua donde se define como una figura de similitud consistente en una narración ejemplarizante que busca servir para probar o exhortar a algo⁴⁵. Sin ajustarse totalmente a tal definición,

³⁶ Á. C. Vega, ES 56, pp. 229-31.

³⁷ J. Madoz, *Epistolario de San Braulio de Zaragoza*, p. 46.

³⁸ R. Étaix, *Note sur le De aenigmatibus Salomonis*, pp. 141-2.

³⁹ L. Riesco Terrero, *Braulio de Zaragoza*, p. 83.

⁴⁰ J. Keskiaho, *Dreams and Visions in the Early Middle Ages*, p. 120.

⁴¹ M. C. Díaz y Díaz, *Escritores de la península ibérica*, pp. 131-4.

⁴² J. M. Díaz de Bustamante, *Taio Caesaraugustanus ep.*, pp. 520-5.

⁴³ J. C. Martín Iglesias, *Tajón de Zaragoza*, en *La Hispania visigótica...*, pp. 196-201 e Id., *Tajón de Zaragoza*, en *Diccionario biográfico español...*, pp. 544-5.

⁴⁴ Cfr. para un desarrollo de esta materia H. Lausberg, *Manual de retórica literaria*, §§ 410-426. Convenientes ejemplos en TLL 10, pp. 296-7.

⁴⁵ Cfr. por ejemplo Donato, similar a lo que sostienen Diomedes y Carisio: «Paradigma est enarratio exempli hortantis aut deterrentis; hortantis, ut Antenor potuit mediis elapsus Achiuis Illyricos penetrare sinus et cetera; deterrentis, ut at non sic Phrygius penetrat Lacedaemona pastor Ledaemque Helenam Troianas vexit ad urbes» (H. Keil, *Grammatici Latini*, vol. 4, p. 402); Isidoro, *Etymologiae* 1, 37, 32: «Paradigma vero est exemplum dicti vel facti alicuius aut ex simili aut dissimili genere conueniens eius, quam proponimus, rei, ita: Tam fortiter

aunque manteniendo el sentido básico de «símil» con finalidad probatoria, mencionan también el término Tertuliano (*De anima* 43, 11)⁴⁶ y Gregorio Magno (*Homiliae in Evangelia* 33, 4 y *Homiliae in Hiezechielem* 1, 7, 4), que emplea el término específicamente para clasificar algunas parábolas de Jesús. Lo más verosímil, pues, a la vista del peso del término en la tradición gramatical, sería esperar que Braulio esté aludiendo a un símil o *exemplum* presentado por Tajón. Lamentablemente no se ha conservado la epístola previa del presbítero zaragozano y, por lo tanto, no podemos saber a qué se refiere exactamente: sólo interpretando irónicamente el pasaje podríamos elucubrar que Braulio esté aludiendo a una obra literaria, pero pienso que no es *a priori* tan evidente como han sostenido, sin argumentarlo, los críticos anteriores.

En cualquier caso, es poniendo el pasaje en su contexto como la idea deja de tener sentido. En las líneas inmediatamente precedentes, Braulio alude a algo que Tajón escribió en su contra para criticarle:

Nam quid dicam, de ceteris quae scripsisti, cum, dum niteris obiecta purgare, non cessas purgata sordidare? Quae si velim, ut sunt repreensioni digna, redarguere, nec difficultas officiebat nec labor contradiciebat, cum nil aliud esset obiecta destruere quam e regione per antiteta ea ipsa opponere... Sed, ne in multiloquio offendamus amicum, breviter apud te habeas fixum me posse remordere, si velim, posse genuinum laesus infringere, quia et nos, iuxta Flaccum, didicimus litterulas et saepe manum ferulae subtraximus et de nobis dici potest: «Faenum habet in cornu, longe fuge»; immo illud uirgilianum: «...et nos tela, pater, ferrumque haud debile dextra / spargimus, et nostro sequitur de uulnere sanguis». Nam paradigma tuum illud in armatura compositum...⁴⁷

periit apud Hipponem Scipio quam Uticae Cato» (ed. W. M. Lindsay, *Isidori Hispalensis Etymologiarum*).

⁴⁶ «Voluit enim deus, et alias nihil sine exemplaribus in sua dispositione molitus, paradigmate Platonico plenius humani uel maximi initii ac finis lineas cotidie agere nobiscum...» (CCSL 2, p. 847).

⁴⁷ CCSL 114B, p. 41.

Braulio vincula el pasaje que nos interesa («Nam paradigma tuum») con estas líneas precedentes por medio de una conjunción coordinativa causal, *nam*, ‘pues’; no establece una diferencia con ello, como sin embargo refleja en su traducción Riesco Terrero, que comienza a traducir el pasaje como «Respecto a tu ensayo escrito con gran aparato...»⁴⁸. Por consiguiente es lícito entender que el *paradigma* al que Braulio se refiere es o forma parte de lo dicho por Tajón en su anterior epístola, aunque no nos sea posible comprender todos los detalles. Tajón debió de presentar algún símil para justificar su posición. Como quiera que sea, Tajón debió de citar también a Gregorio Magno, su autor favorito, o aludir a alguna idea suya, cosa que Braulio juzgó como traída a colación forzando el sentido («peculatum, immo corruptum uidi»); sin embargo, por humildad y en aras de la caridad, no dirá de qué se trata.

En conclusión, pues, no resulta pertinente hablar aquí de ninguna obra de juventud de Tajón, ni de una referencia a cualquier obra suya conocida, ya que va en contra de ello el sentido del latín y la coherencia del desarrollo argumental de la carta.

Dejando ya esto de lado, el episodio de mayor trascendencia de esta etapa de la vida de Tajón –tanto en lo que respecta a su proyecto con Gregorio Magno como a la recepción posterior de su figura– es su viaje a Roma, bien conocido, como es sabido, gracias a la *Visio Taionis*. La fuente principal que hasta ahora ha servido para identificar el texto de nuestros *Excerpta* con una obra de Tajón de Zaragoza ha sido una carta que éste dirigió a Eugenio de Toledo, donde afirma que a resultas de su viaje a Roma y el hallazgo de las obras completas de Gregorio había considerado oportuno escribir un tratado exegético compuesto por extractos de la obra del papa. En la salutación de la epístola Tajón se presenta como «Caesaraugustanus episcopus», por lo que la carta tiene que ser posterior a la muerte de Braulio, ocurrida en 651, pero anterior a la muerte de Eugenio, que falleció en 656. La primera parte de esta carta, que es la que por ahora nos interesa, puede resumirse como sigue: Tajón comienza aludiendo a una empresa que presenta bajo la metáfora del dificultoso ascenso a una montaña, en cuya cumbre habría cortado y reunido varios ramos de las hermosas

⁴⁸ L. Riesco Terrero, *Braulio de Zaragoza*, p. 83.

flores que allí había, alegoría con que describe su maravilla ante la lectura de las obras gregorianas la ardua tarea de localizar y extraer el material exegético de éstas. Antes de describir el contenido de su propio comentario exegético, no obstante, Tajón habla con pasión de su estancia en Roma, donde habría mantenido contacto con antiguos «notarios y allegados» («notarii» y «familiares») de Gregorio:

Vidimus, vidimus Gregorium nostrum Romae positum, non visibus corporis, sed obtutibus mentis; vidimus eum non solum in suis notariis, sed etiam in familiaribus, qui ministerio corporali eidem fidelem exhibuerant famulatus obsequium, eorumque relatione de virtutibus eius plura cognoscens, brevissime pauca retexeam. Fuit denique gratia Xpisti omni morum probitate compositus, animo vultuque serenus, corde benignus, conscientia purus...

Del mismo modo, según dice, buscó y copió allí de su propia mano los códices (*volumina*) de Gregorio que faltaban en España, que es lo que le habría permitido conocer la obra completa del papa:

Igitur cum Romae positus eius quae in Hispaniis deerant volumina sedulus vestigator perquirerem inventaque propria manu transcriberem, tantaque dulcedo verborum animum meum inaestimabili suavitate mulceret, speciale quiddam in eadem sine cuiuspiam perspexi comparatione potissimum. Denique dum historiam beati Iob sub triplici indagatione, id est historica, tipica vel morali studuit explanatione discutere atque Ezechielis prophetae primam vel ultimam partem non inpari expositione percurrere, tantorumque profunda mysteriorum repulso ignorantiae nubilo serena patefactione monstrare, pene totius novi ac veteris testamenti patefecit arcana.

Junto con esta fuente, la estancia de Tajón en Roma está certificada históricamente por un pasaje de la sobredicha epístola 35 de Braulio, donde, al finalizar sus consideraciones de orden teológico, el anciano obispo de Zaragoza le solicitaba un envío de los códices que acaba de traer de Roma:

Et unumque, paene quod mihi et prae omnibus necessarium et hic fuerat praetermissum, peto, ita Christus cursum propositi tui efficiat gloriosum, ut mihi codices sancti papae Gregorii inexpressos, qui necdum in Hispania erant, tuoque studio et sudore de Roma huc sunt delati, ad transcribendum oculus mitas.⁴⁹

Ninguna de estas fuentes menciona específicamente qué obras copió Tajón en Roma. La cuestión, interesante para comprender la difusión y recepción de los escritos de Gregorio en la península, requiere de un examen del uso de las obras del papa entre los autores visigodos previamente al viaje de nuestro autor, cosa que me ocupará largamente en este trabajo más adelante.

La *Crónica mozárabe* dirá que Tajón acudió a Roma por encomienda del rey Chindasvinto, que le habría comisionado para copiar los *Moralia in Iob*⁵⁰; no obstante, sorprende no encontrar ninguna referencia a dicho encargo al menos en la epístola a Eugenio. Podría comprenderse tal silencio si pensamos que tras la muerte de Chindasvinto (653) la mala fama de este monarca habría impulsado al obispo de Zaragoza a callar su nombre⁵¹; pero la idea de un encargo bien puede tratarse, igualmente, de una mera ficción destinada a dar relevancia al episodio.

En todo caso, García Moreno⁵² no renunció a la hipótesis de una vinculación política y cree posible afirmar que Tajón habría viajado por motivaciones extraliterarias, como pondría de manifiesto el análisis del contexto político de su tiempo. En efecto, por este período

⁴⁹ CCSL 114B, p. 113.

⁵⁰ Cfr. *Chronica Muzarabica*, 23 (CCCM 65, p. 336): «Hic [sc. Chindasvintus rex] Taionem Caesaraugustanum episcopum ordinis litteraturae satis inbutum et amicum scripturarum Rome ad sua petitionem pro residuis libris Moraliū navaliter porrigit destinatum».

⁵¹ Existe un consenso en las fuentes históricas en retratar negativamente la persona de Chindasvinto, que ya en vida parece haber sido impopular entre el clero por sus políticas autoritarias y en beneficio de su persona y familia. El VIII Concilio de Toledo, convocado inmediatamente después de su muerte, buscó desarticular parte de los efectos de sus políticas represivas: cfr. E. A. Thompson, *The Goths in Spain*, pp. 190-9; J. Orlandis – D. Ramos-Lisson, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, pp. 325-55; R. Collins, *La España visigoda (409-711)*, pp. 87-8. El primer testimonio de claro desprecio de su persona lo constituye un duro epitafio escrito contra él por Eugenio de Toledo (*Carmen* 25), muerto alrededor de tres años después que el rey.

⁵² L. A. García Moreno, *Urbs cunctarum gentium*, pp. 303-6.

las relaciones entre el papado y Constantinopla eran muy tensas a raíz de la nueva aceptación que el emperador bizantino, Constante II, había hecho de las tesis monotelitas que habían sido condenadas durante los pontificados de Juan IV (640-642) y Teodoro I (642-649). Ello habría dado ocasión para que el nuevo papa Martín I convocara un concilio en Letrán en el 649 en vista a condenar nuevamente el monotelismo, cuyas actas todavía se conservan⁵³. Por todo ello sería probable, según García Moreno, que la monarquía visigótica enviara a Tajón como legado y observador, siendo su estancia en Roma un episodio secundario del viaje. En todo caso, frente al entusiasmo de este autor por su conjetura, ésta no está avalada por fuente alguna (las actas del concilio no recogen la presencia de ninguna legación visigótica), y la mera correlación entre el viaje y las circunstancias políticas descritas no tiene por qué elevarse sin más a categoría de causalidad. Aunque hay argumentos para pensar que realmente Chindasvinto tuvo interés en defender la causa contra el monotelismo, hay que admitir que el eventual papel político desempeñado por el abad Tajón en Roma se muestra oscuro en las fuentes⁵⁴.

⁵³ Y es más, según ha dejado probado R. Riedinger, *Kleine Schriften zu den Konzilsakten*, passim, las actas se redactaron originariamente en griego, lengua de los notarios de entonces que conocemos. Es posible que el concilio como tal nunca se hubiera producido, sino que sea que sea una ficción elucubrada por los propios autores de las actas.

⁵⁴ Durante la redacción de este trabajo, ha sido publicado el artículo de S. Esders, *Chindasvinth, the 'Gothic disease', and the Monothelite crisis*, pp. 176-212, donde se da crédito a la afirmación de la *Crónica mozárabe* de que Tajón fue enviado a Roma por Chindasvinto tras el VII Concilio de Toledo, y se concibe que Tajón viajó por causas políticas, como legado del reino visigodo ante el Concilio de Letrán, habida cuenta del interés que, según los buenos argumentos del autor, Chindasvinto habría tenido en defender la causa contra el monotelismo. La génesis de la leyenda se argumenta de esta manera: «As he had been sent by King Chindasvinth and, as the chronicle's report seems to suggest, also by the 7th Synod of Toledo, one may speculate that he may have actually had a positive attitude towards Pope Martin at the Lateran council. But when the author wrote, on whose testimony the chronicle's report is based, Pope Martin had died as a traitor in exile (...). To avoid this embarrassment, the author transformed the ecclesiastical diplomat Taio, who would soon after become appointed bishop of Saragossa in 651, into a bibliophile who could even show the pope how to navigate the papal archives» (pp. 197-8). El autor del artículo, en todo caso, es consciente de que Tajón no suscribió las actas del concilio, algo que me parece que pone bastante en entredicho la teoría de un envío oficial. Asimismo, hay que tener en cuenta que la epístola de Tajón a Eugenio y la segunda de Braulio a Tajón dejan plenamente probado que el entonces abad zaragozano realizó una copia de las obras gregorianas en Roma, de modo que las implicaciones literarias del viaje no son ni mucho menos una ficción posterior.

No parece tampoco que exista una vinculación de su viaje con el VII Concilio de Toledo como sugiere la crónica, al menos evidente: el nombre de Tajón no figura en sus actas (a pesar de haber asistido otros abades) y de los temas allí tratados no parece desprenderse tampoco la necesidad del viaje literario.

Sea como fuere, Tajón dice haber conocido durante su estancia en Roma a los «notarios y allegados» de Gregorio, por medio de los cuales habría podido conocer al papa «con los ojos del espíritu». Si bien el término «notarius» puede definir en este momento a un grupo de funcionarios de la administración pontificia encargados de tareas de diverso tipo (no necesariamente con vinculación exclusiva a la cancillería pontificia)⁵⁵, con la mención de los «familiares» Tajón deja claro que pretende haber mantenido contacto con alguien especialmente próximo a Gregorio, varios de cuyos allegados estuvieron de hecho vinculados históricamente al archivo⁵⁶. No obstante, si Tajón mantuvo contacto con alguien próximo a Gregorio, lo hizo desde luego fuera del ámbito de la cancillería pontificia. Como ya han señalado otros autores, la redacción de las actas del concilio lateranense arriba referido debió de traducirse en una extraordinaria actividad de lectura y selección de material operada en el archivo pontificio⁵⁷. Por lo que cabe deducir de las actas, esta labor fue llevada a cabo por varios «notarii» de origen griego que debieron de haberse instalado en Roma durante el pontificado de Teodoro I (642-649), y que contaron con la coordinación de Máximo el Confesor. No tenemos noticia alguna de que por entonces viviese ningún miembro

⁵⁵ Para la evolución de esta figura administrativa y su relación con el archivo pontificio (*scrinium*), cfr. F. Martello, *All'ombra di Gregorio Magno*, pp. 33-103.

⁵⁶ Juan Diácono, autor en el siglo IX de la primera *vita* «romana» de Gregorio, para la que se valió de material hoy perdido del archivo pontificio, dice que Gregorio escogió para sí a varios «consiliarios familiaresque», varios de ellos también «notarii» históricamente documentados en el *Registrum* del papa (Pedro –su interlocutor en los *Dialogi*–, Emiliano, Paterio, Juan y Juanuario). Fuera del ámbito del archivo pontificio, Juan Diácono afirma que Gregorio «monachorum sibi familiares elegit», mencionando a varios monjes del monasterio fundado por éste en su antigua casa del Celio que ocuparon cargos de gran relevancia en la iglesia italiana. Cfr. Iohannes Diaconus, *Vita Gregorii Magni* 2, 11.

⁵⁷ Lo que por lo demás da prueba de la riqueza de material patristico con que contaba la biblioteca lateranense. Estudio histórico sobre la misma, y en especial en lo que atinge a las fuentes utilizadas en el concilio: G. B. De Rossi, *Codices Palatini Latini*, pp. LXVIII-LXXI.

del archivo que hubiese conocido los tiempos de Gregorio Magno, muerto hacía 40 años.

En todo caso, la alta estima por los escritos de Gregorio cuenta también con una importante presencia en la tradición hispánica previa a la carta, donde encontramos referencias específicas a la profundidad tanto de su caudal exegético como de su doctrina. Así ocurre con Liciniano de Cartagena, que en una carta que dirigió a Gregorio tras haber leído la *Regula pastoralis*, valora ya la amplitud que caracteriza la doctrina espiritual del papa, afirmando que su obra contiene todo lo necesario para alcanzar la vida eterna y no sólo sirve de utilidad para los pastores, sino que también constituye una «regla de vida» para quienes no desempeñan ningún cargo de autoridad⁵⁸; llega a decir, incluso, que su sabiduría supera a la de los antiguos padres, que fueron a él como los profetas a los apóstoles⁵⁹. Una valoración similar encontramos en el *De viris illustribus* de Isidoro de Sevilla, que afirma de Gregorio que «por la gracia del Espíritu Santo estaba tan dotado de la luz de la ciencia, que no tuvo par no sólo entre los doctores de nuestro tiempo, sino tampoco entre los de antaño»⁶⁰. A la luz de lo que desarrollaré más adelante, creo que es posible argumentar que los elogios de Tajón van en la misma línea de la recepción hispánica de Gregorio que precede a nuestro autor, aunque ello no permita concluir, obviamente, que su admiración por el papa sea insincera. Dicha admiración podría ser, eso sí, bien previa al viaje, fruto quizá de su profesión monástica y causa de que hubiera traído a colación a Gregorio como *auctoritas* contra Braulio, como éste atestiguaba en su epístola 4.

⁵⁸ «Illic cuncta quae ad vitae aeternae participium pertinent comprehendis, et non solum pastoribus regulam vivendi praescribis, sed etiam his qui regiminis officium nullum habent, vivendi regulam tribuis» (ed. J. Madoz, *Liciniano de Cartagena y sus cartas*, p. 85).

⁵⁹ «Hi omnes testimonium tibi praebent, sicut apostolis praebuerunt prophetae» (ed. J. Madoz, *Liciniano de Cartagena y sus cartas*, p. 86).

⁶⁰ «...tantoque per gratiam Spiritus Sancti scientiae lumine praeditus, ut non modo illi praesentium temporum quisquam doctorum, sed nec in praeteritis quidem par fuerit unquam» (Isidorus Hispalensis, *De viris illustribus* 27, ed. C. Codoñer, *El «De viris illustribus» de Isidoro de Sevilla*, p. 148). En la misma línea un dístico suyo: «Quantum Augustino clares tu Hippone magistro / Tantum Roma suo praesule Gregorio» (*Versus in Bibliotheca* 13, 1-2, CCSL 113A, p. 225).

En las restantes líneas de la epístola a Eugenio, Tajón afirma que, maravillado por el caudal exegetico de la obra de Gregorio, donde podría hallarse una explicación a casi todos los sentidos ocultos de la Escritura, se decidió a acometer la tarea de componer una obra donde dichas explicaciones pudieran hallarse fácilmente sin tener que realizar una fatigosa búsqueda por todas las obras gregorianas. Se trata de los conocidos como *Excerpta sancti Gregorii*. La epístola parece ser su prólogo, si bien ésta se ha transmitido completamente al margen de aquéllos, integrada en un *corpus* preliminar a algunos manuscritos de los *Moralia in Iob*, junto a otros textos como la *Visio Taionis*, un índice de las partes de los *Moralia* y el capítulo del *De viris illustribus* de Isidoro dedicado a Gregorio. La descripción de Tajón está en buena medida basada en la carta-prólogo del *Liber testimoniorum* de Paterio, un florilegio gregoriano de fines del siglo VI, inacabado (sólo llega hasta Proverbios y Cantar, que están ni siquiera fueron completados), y que Tajón probablemente conociera durante su estancia en el archivo de Letrán. El contenido de ambas obras, *Liber testimoniorum* y *Excerpta*, probablemente fuera muy parecido, según han hipotetizado varios críticos. Como quiera que sea, el texto de los *Excerpta* no se ha transmitido bajo la atribución de Tajón y sólo es posible demostrar la paternidad tajoniana por medio de un examen filológico. Más adelante me ocuparé largamente tanto del *corpus* como del texto de los *Excerpta*.

Por lo demás, es sabido que varios códices hispánicos de los *Moralia* transmiten una serie de notas marginales que acusan la existencia de una «revisión» (cualquiera que sea su naturaleza) coordinada por Tajón, dado que su nombre aparece en una de dichas notas («contuli ego Taius indignus cum collectore meo Ambrosio»). Es evidente que un códice revisado bajo su autoridad salió del *scriptorium* zaragozano. Desconocemos cuándo se produjo dicha revisión, pero es bastante probable que ocurriera una vez nombrado él obispo.

La actividad episcopal de Tajón se puede seguir durante la década del 650. Representó a su sede en los concilios VIII (653) y IX (656)

de Toledo, como consta de su suscripción en las actas⁶¹. La diócesis de Zaragoza no volverá a estar representada en ningún concilio hasta el XIII concilio toledano (683), cuando es ya otro el obispo de la ciudad (Valderedo, representado por el abad Fredebado)⁶². Tajón debió de morir, pues, en algún momento entre los concilios IX y XIII de Toledo, un arco cronológico bastante amplio.

En dicho arco cronológico escribió sin duda su obra más famosa y mejor atestiguada: los *Sententiarum libri quinque*, o *Sententiae*, un tratado teológico precedido de una epístola a un obispo Quírico y compuesto al modo de la obra homónima de Isidoro de Sevilla, y elaborado nuevamente a partir de extractos de Gregorio Magno, aunque Tajón admite haber añadido algunos extractos de Agustín para completar lo que no podía hallar en Gregorio, a lo que hay sumar también algunos extractos de las *Sententiae* de Isidoro que Tajón no menciona. Un grupo de códices han transmitido una versión sin dichas adiciones, por lo que pueden responder a una primera redacción de la obra (en adelante la llamaremos «recensión breve»). En cualquier caso, por lo que cabe leer en la salutación, la obra está precedida, como decía, por una epístola dirigida a un obispo de nombre Quírico: «Domino venerabili sanctissimoque viro Quirico episcopo, Taius indignus Caesaraugustanae urbis episcopus, cognomento Samuhel», que fue a su vez el que encargó la obra, como se deduce de las palabras de Tajón: «Memor vestrae benignissimae petitionis... huius textum libelli... vestrae sanctitati malui dirigendum»⁶³. Desde Mabillon se viene asumiendo, aunque sin justificarlo, que se trata de Quírico de Barcelona, que suscribe las actas en representación de su sede en el X Concilio de Toledo (655), quizá el mismo Quírico que será arzobispo de Toledo a la muerte de San Ildefonso, desde 667 a 680. Digamos que, aunque el nombre de la sede de este Quírico no

⁶¹ «Taio Caesaraugustanus episcopus», cfr. G. Martínez Díez – F. Rodríguez, *La colección canónica hispana*, vol. 5, p. 443, 512.

⁶² Cfr. J. Vives, *Concilios visigodos e hispano-romanos*, p. 433. No sabemos si será el mismo Valderedo que aparece suscribiendo las actas del XI Concilio de Toledo del 675 en calidad de abad del monasterio de Santa Leocadia (J. Vives, *Concilios visigodos e hispano-romanos*, p. 369) ni como simple abad en el XII Concilio de Toledo del 681 (J. Vives, *Concilios visigodos e hispano-romanos*, p. 402).

⁶³ Ed. J. Aguilar Miquel, *Epistula ad Quiricum Barcinonesem antistitem y Epigramma operis subsequentis*, p. 197.

aparece en la salutación de la carta de Tajón, el obispo Quírico más próximo a los eventos que en la carta se narran es el obispo de Barcelona.

En efecto, Tajón le dice a su dedicatario que recordará bien los tiempos en que el pérfido Froya se levantó contra la legítima monarquía y los vascones, acaso en alianza con él, devastaron las tierras del Ebro; un suceso que se ha venido fechando entre el 652 y el 653, por lo que se dirá más adelante. Fue en ese momento, mientras la ciudad de Zaragoza estaba bajo asedio a la espera de la llegada del ejército real, cuando Tajón, en la tranquilidad que podían darle las noches, compuso sus *Sententiae*:

Optime novit beatitudo vestra tempus illud quo tortuosus anguis ore pestifero in quorundam mentibus virulenta seminum suorum sparserat zizania fraudulentaque deceptione a tramite recti itineris gressum removerat mentium perditarum. In quo quidam homo pestifer atque insani capitis Froia tyrannidem summens, adsumptis sceleris sui perversis fautoribus adversus orthodoxum magnumque Dei cultorem Recesvinthum principem fraudulenta praetendens molimina, superbo adnixu christianam debellaturus adgreditus patriam. Huius itaque sceleris causa gens effera Vaconum, Pirenaeis montibus promota, diversis vastationibus Hiberiae patriam populando crassatur... Cumque nos huiusmodi causa Caesaraugustanae urbis circumseptus murorum ambitus contineret adventumque supra taxati principis praestolaremur, omnipotentis Domini misericordiam promptissime exorantes efflagatibamus, ut tyrannicae iugum dominationis nequaquam cervicibus nostris sineret imponi... Misso igitur caelitus propugnatore fortissimo, hunc auxilio omnipotentiae suae sublevat. Illum vero tyrannicae superstitionis auctorem repentino casu comdenmnat... In hoc igitur supra taxatae tempestatis turbine, licet diebus continuis periculis circumquaque saevientibus minime quippiam agere liceret nec uspiam progrediendi aut alicuius ruris libera esset facultas excolendi, noctium tamen otia laborum spiritualium incrementis congesimus ac de sacris voluminibus,

scilicet sancti papae Gregorii Romensis sententiarum
capitula in quinque libellis discreta uno codicis textu
conclusa, auxiliante Domino, colligendo decerpsimus.⁶⁴

Bastante se ha escrito sobre este personaje de nombre Froya. Vega lo identificó con el conde toledano Froga, dedicatario de un carta de Aurasio de Toledo⁶⁵, el cual entre 603 y 615 le recriminó su connivencia con la comunidad judía de la ciudad regia, acusándole de haber ayudado a construir una sinagoga. La atribución, no obstante, parece improbable por los 30-40 años que median entre la carta de Aurasio y el episodio narrado por Tajón. La crítica tiende a ver actualmente en él a uno más de los nobles visigóticos que buscaron dar un golpe de mano contra el monarca reinante, maniobra que en ocasiones resultaba con la victoria del rebelde, como ocurrió por ejemplo con Sisenando⁶⁶. El ataque de los vascones, por su parte, ha sido objeto de mayor especulación por los historiadores. Collins ha sugerido que pudieron aprovechar la situación de desorden para hacer incursiones en el Valle del Ebro⁶⁷, y hay quien, considerando real la alianza entre los vascones y Froya, ha visto en el ataque un episodio más los protagonizados históricamente por varios nobles visigodos que buscaron ayuda en los enemigos del reino para dar un golpe de mano⁶⁸.

Como quiera que sea, para la datación de este episodio hay que tener en cuenta otra fuente al margen de la carta de Tajón, por la que sólo podemos saber que era ya obispo. Se trata de un himno de origen hispánico compuesto en honor de un ejército que marcha a la batalla bajo el mando no de un rey, sino de «reyes» («O verum regimen, Christe, fidelium»)⁶⁹. La pieza mereció hace años la atención de Díaz

⁶⁴ Ed. J. Aguilar Miquel, *Epistula ad Quiricum Barcinonesem antistitem y Epigramma operis subsequentis*, pp. 197-9. La carta presenta algunos tópicos propios de esta clase de prefacios (como la idea del trabajo nocturno, por ejemplo) que han sido estudiados ya por la editora.

⁶⁵ Sobre este obispo cfr. S. Iranzo Abellán, *Aurasio*, pp. 93-5.

⁶⁶ Cfr. E. A. Thompson, *The Goths in Spain*, pp. 199-200; L. A. García Moreno, *Historia de la España visigoda*, p. 165; R. Collins, *La España visigoda*, pp. 83-5.

⁶⁷ R. Collins, *La España visigoda*, pp. 83-5.

⁶⁸ R. Barroso Cabrera – J. Carroble Santos – J. Morín de Pablos, *¿Vascones o Wascónes?*, p. 8.

⁶⁹ CCSL 167, pp. 693-6.

y Díaz⁷⁰, que advirtió oportunamente que había de referirse a un período de corregencia, del que sólo se conocen dos ejemplos en época visigoda: la corregencia de Chindasvinto y Recesvinto entre 649 y 653 y la de Égica y Witiza en el 700. Este segundo período cuenta para Díaz y Díaz con menores probabilidades de ser el marco de nuestro himno, toda vez que no se conoce en él ningún episodio de violencia interna del reino que justifique la campaña. En cambio, el período de corregencia de Chindasvinto y Recesvinto puede identificarse con el de la campaña contra los vascones: en apoyo de la hipótesis se pueden aducir algunos versos que hablan de una invasión («non nostris noceat pugio finibus»), que parece subrayar la fiereza e impiedad de los bárbaros enemigos («gentes barbaricas cornibus ventilet / ac planta terat impios»), lugar común de la representación del pueblo vascón (con lo que parece convenir el mismo Tajón en su «gens effera Vasconum», y oponiendo a Froya y los vascones a la «patria christiana»).

Esta propuesta podría resultar incoherente con el hecho de que la carta de Tajón el único rey mencionado, artífice de la liberación del asedio de Zaragoza y vencedor sobre el impío Froya, sea Recesvinto. Así lo han visto de hecho algunos historiadores⁷¹. En cualquier caso, en mi opinión el silencio de Tajón pudiera ser intencionado: como es sabido, Chindasvinto fue un rey impopular entre el clero visigodo, circunstancia bien puesta de manifiesto tras su muerte, cuando Eugenio de Toledo le dedica un despreciativo epitafio⁷² y, en el VIII Concilio de Toledo convocado inmediatamente después de su deceso, el clero busca desarticular varias de sus medidas destinadas a robustecer la fuerza de la monarquía⁷³; en tal contexto, sería comprensible que Tajón, dentro de una descripción elogiosa de la

⁷⁰ M. C. Díaz y Díaz, *Noticias históricas en dos himnos litúrgicos visigóticos*, pp. 444-8.

⁷¹ L. A. García Moreno, *Historia de la España visigoda*, p. 165 y R. Collins, *La España visigoda (409-711)*, pp. 83-5 creen efectivamente que Chindasvinto ya tenía que haber muerto cuando se produce la intervención militar. Más prudente se había mostrado E. A. Thompson, *The Goths in Spain*, pp. 199-200.

⁷² *Carmen* 25 (CCSL 114, pp. 241-2).

⁷³ Cfr. bibliografía al respecto en la nota 51.

campana de quienes vencieron sobre Froya, evitara mencionar el nombre de Chindasvinto⁷⁴.

En conclusión, por lo aquí referido me parece lo más verosímil que la insurrección de Froya y el ataque de los vascones se produjera efectivamente durante la corregencia de Chindasvinto y Recesvinto, entre el 649 y el 653, mientras que Tajón escribiría su epístola después de la muerte de Chindasvinto, acaecida en noviembre del 653.

Por lo demás, las *Sententiae* transmiten también a modo de prólogo, siguiendo a la epístola a Quírico, el siguiente poema hexamétrico en que se presenta el contenido de la obra y se da cuenta del beneficio y utilidad de su lectura. Se trata de la única composición poética de Tajón:

Epigramma operis subsequens

Quisquis amas sacram, lector, addiscere legem

hunc nostri studii librum percurrere legendo.

Repperies facile quicquid cognoscere malis.

Florea cuncta gerit, prata virentia gestat,

pascit amantes oves, sincera animalia, Christi,

ostendit patriam celsam regnumque potentem,

Tartareos ignes et tristia non finienda.

En ibi Christus adest regnum conferre beatis,

impiis econtra horrenda supplicia confert.

Sublimis anima, conscende ad regia caeli.

⁷⁴ Ciertamente el capítulo 27 de la *Crónica mozárabe* alude a una invasión de los vascones durante el reinado de Recesvinto, y no de la corregencia entre Chindasvinto y Recesvinto: «Huius (sc. Recesvinti) temporibus... incursionem uasconum non cum modico exercitus damno prospectat». Con todo, la única fuente conocida que aluda específicamente a las incursiones vasconas es la epístola a Quírico, y ésta pudo ser la fuente del cronista mozárabe, como asumió J. E. López Pereira, *Continuatio Isidoriana Hispana*, p. 139.

Impiger adcurre, careas ne praemia tanta
et picei fontis horrendas despice flammās.⁷⁵

Se ha conservado, asimismo, la respuesta de Quírico a Tajón en unos cuantos manuscritos, siempre al final del códice⁷⁶. No tiene nada de particular: el obispo se limita a excusarse por la tardanza en responder y a cantar las alabanzas de las *Sententiae* como guía moral.

Tras esto las fuentes callan. No podemos precisar nada más allá de que Tajón muere antes del XIII Concilio de Toledo, como ya se ha dicho. La crítica ha creído ver la huella o la posible autoría de Tajón también en otros textos; pero sobre ello volveré más adelante, al estudiar precisamente las consideraciones de los críticos recientes, ya que tales atribuciones, siempre dudosas, no pueden sostenerse desde el punto de vista de las fuentes que directamente hablan sobre Tajón, ni aportan nada relevante sobre su vida.

1.2 APROXIMACIÓN A SU RECEPCIÓN MEDIEVAL.

En la recepción de Tajón durante la edad media aparece una división clara, desde que hay registros, entre sus obras y su figura, estando esta última en íntima dependencia con el episodio del viaje a Roma. Realizaré aquí una primera aproximación al tema, dividiendo el análisis entre obras y figura. El estudio, que no puede darse por cerrado, entraña algunas dificultades no menores: los editores de las obras de autores medievales que se hayan podido servir de Tajón, así como quienes se han ocupado de describir el contenido de determinados manuscritos con fragmentos gregorianos, pueden no ser siempre conscientes de la mediación tajoniana de las citas de Gregorio Magno (excepción hecha de algunas obras notables, como el *Corpus scriptorum Muzarabicorum* de Juan Gil, donde tales citas vienen convenientemente indicadas), lo que naturalmente abre la veda para el descubrimiento de nuevas influencias hoy desconocidas.

⁷⁵ Ed. J. Aguilar Miquel, *Epistula ad Quiricum Barcinonesem antistitem y Epigramma operis subsequentis*, p. 203.

⁷⁶ La única edición actualmente disponible sigue siendo PL 83, col. 729C-730D.

1.2.1. Recepción de las obras de Tajón: *Excerpta* y *Sententiae*.

Por lo que atañe a lo que hoy conservamos de los *Excerpta*, los testimonios sobrevivientes se han transmitido siempre bajo la atribución de Gregorio o precisamente como *excerpta* suyos, perdiendo toda vinculación con Tajón. En su forma más completa conservada se corresponden con la serie de los Sapienciales (Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Sabiduría y Eclesiástico); asimismo, es posible comprobar que ya en el arquetipo circulaban formando una serie homogénea con los comentarios al Cantar de Gregorio de Elvira y Justo de Urgel, y en mi opinión es muy posible que fueran dispuestos así ya por el propio Tajón, como habrá ocasión de argumentar en su lugar correspondiente. Sea como fuere, una copia fragmentaria, integrada en una miscelánea de textos teológicos y gramaticales, aparece en el Mediodía francés a inicios del siglo IX (el actual códice *Paris, Bibliothèque Nationale de France*, lat. 2994A), ofreciendo una versión del texto distinta del subarquetipo del que deriva toda la tradición restante. No obstante, otra rama debió de permanecer en la península, de la cual deriva el actual *Lérida, Archivo Capitular*, Rc-0019 (*olim* Roda 2), copiado verosíblemente en el *scriptorium* catedralicio de Roda de Isábena (Huesca) en el siglo XI; en este manuscrito los *Excerpta* aparecen transcritos después de la *Expositio in Vetus Testamentum* de Isidoro de Sevilla, como una suerte de ampliación, toda vez que esta obra isidoriana carece de capítulos referentes a los Sapienciales. Este testimonio es padre de una amplia descendencia: de los siglos XII y XIII proceden varios *descripti* suyos copiados en Francia: uno de ellos (*Paris, Bibliothèque Nationale de France*, lat. 16353) procede de los fondos de la Sorbona, aunque su lugar exacto de copia es desconocido; otro *descriptus*, también de procedencia oscura (*Paris, Bibliothèque Nationale de France*, lat. 17446), estuvo en el Colegio de Navarra de París, mientras que otros dos, los actuales, *Paris, Bibliothèque Nationale de France*, lat. 2823 y *Soissons, Bibliothèque Municipale*, 75 fueron copiados respectivamente en las abadías de Beaupré y Premontre, en la Picardía. Por lo que cabe deducir del análisis filológico-crítico del texto, todos ellos proceden no directamente del códice ilderdense, sino

de un modelo intermedio, perdido, responsable de algunas corrupciones comunes, acaso la copia que pasase a Francia.

Otro código (actualmente *Porto, Biblioteca Pública Municipal, Sta. Cruz de Coimbra 47*), independiente del ilerdense, procede del monasterio de Santa Cruz de Coimbra y puede datarse en el siglo XII. Copiado en letra visigótica, queda excluida su procedencia del fondo bibliográfico de Pedro Sansón, que recibió algunos libros litúrgicos y patrísticos de la abadía francesa de San Rufo para enriquecer la biblioteca de Santa Cruz. Nascimento y Meirinhos integran el código entre el fondo propiamente hispánico del monasterio, procedente –él o su modelo, ya que cronológicamente, a falta de un análisis codicológico más pormenorizado, el código bien pudo ser ejecutado en el *scriptorium* de Santa Cruz– de la biblioteca de la sede de Coimbra o, menos probablemente, de la biblioteca personal de alguno de los primeros canónigos que ingresaron en el convento⁷⁷. En todo caso, hay que apuntar que el texto de los *Excerpta* de este testimonio está emparentado, por vía de la dependencia de un mismo subarquetipo, con el actual *Cava dei Tirreni, Biblioteca dell'Abbazia*, 6. Se trata éste de código compuesto, donde el sector que contiene el texto de Tajón, del siglo XI, presenta en la letra usos beneventanos del tipo de Bari con una manifiesta influencia carolina, lo que ha llevado a pensar que pudiera proceder del monasterio de una zona de transición próxima a la tierra de Bari, acaso ya en la esfera de dominio de la abadía de la Cava⁷⁸. La conexión es interesante por cuanto que varios códigos procedentes del monasterio de Santa Cruz (en concreto los que llevan la signatura 50, 55, 59 y 73 del fondo de Santa Cruz de la Biblioteca Municipal de Porto) contienen hojas de guarda procedentes de un mismo manuscrito en beneventana, datado en el siglo X, en que se leen fragmentos de Pseudo-Galeno y Pseudo-Oribasio⁷⁹. En el monasterio hubo un hospital en activo durante el siglo XII y quizá los textos

⁷⁷ Para todo lo que tiene que ver con la biblioteca de Santa Cruz y el presente manuscrito cfr. A. A. Nascimento – J. F. Meirinhos, *Catálogo dos códices da livraria de mão do mosteiro de Santa Cruz*, pp. XXI-XCV, 231-5.

⁷⁸ Cfr. M. Galante, *Esperienze grafiche a Cava nel XII secolo*, pp. 7-25.

⁷⁹ Mencionados en V. Brown, *A Second New List of Beneventan Manuscripts (II)*, pp. 584-625.

médicos que este código transmitía fueran de utilidad allí⁸⁰. El camino por el que tal código llegó aquí es desconocido, pero podría responder quizá a las mismas relaciones que conectan el código visigótico de Tajón con el de Cava.

Otro código emparentado con estos dos, aunque derivado de una rama más alta del subarquetipo que los une, es el actual *Paris, Bibliothèque Nationale de France*, lat. 16296, en letra gótica, que fue copiado en el siglo XIII y perteneció al teólogo y profesor Gerard d'Abbeville. Éste lo donó a su vez a la Sorbona, como consta en una nota de la época en uno de los últimos folios del manuscrito (f. 230v).

Procedentes la mayor parte de los códigos de *scriptoria* monásticos, parece claro que su uso estaba dirigido a la formación moral y la enseñanza de la exégesis de Gregorio Magno. En este sentido su uso y recepción no divergen del de otros muchos centones gregorianos. Cabe destacar, eso sí, que los *Excerpta*, a raíz de lo que es posible comprobar bajo un conveniente examen de las variantes, contaminaron el texto de uno de los testimonios de los conocidos como *Proverbia Salomonis*, un anónimo comentario a Proverbios y Eclesiastés todavía inédito. El testimonio en cuestión es el actual *Madrid, Biblioteca Nacional*, 37, una copia del siglo XIII ejecutada en Sicilia en la que se integra el texto bíblico de los libros salomónicos, profusamente anotado, seguido de un comentario para cada uno de los libros, siendo los *Proverbia Salomonis* los correspondientes, obviamente, a Proverbios y Eclesiastés. La circunstancia es tanto más sorprendente por cuanto que los *Proverbia Salomonis* tienen ya en común con los *Excerpta* el uso de una misma fuente no gregoriana de muy escasa difusión, una *Explanatio* a Proverbios atribuida a Jerónimo en el único testimonio que la transmite, a su vez en relación de dependencia con el *De Salomone* atribuido a Gregorio de Elvira; ello apunta a un origen de los *Proverbia Salomonis* en un ambiente próximo al de Tajón, si no en el mismo círculo tajoniano. Es posible, por lo tanto, que la contaminación del texto transmitido aquí sea anterior al propio código matritense, si bien esto habrá de confirmarse cuando finalice la edición crítica de este opúsculo, llevada a cabo

⁸⁰ Tal es lo que opinan A. A. Nascimento – J. F. Meirinhos, *Catálogo dos códices da livraria de mão do mosteiro de Santa Cruz*, p. LXI.

actualmente en la Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino de Florencia.

Las *Sententiae* presentan una tradición más rica que la de los *Excerpta*. Fragmentos de la epístola a Quírico, el poema inicial y el libro II aparecen en el misceláneo *Bern, Univeristätsbibliothek, Burgerbibliothek* 611 + *Paris, Bibliothèque Nationale de France*, lat. 10756, un conjunto de *excerpta* de textos gramaticales, patrísticos y médicos copiado en un *scriptorium* Francia oriental bajo la influencia de Luxeuil o Corbie en el siglo VIII, en minúscula merovingia, el cual conserva también un par de palimpsestos de los siglos V y VII y algunos fragmentos copiados en notas tironianas⁸¹. Probablemente se trate de un libro de notas privado para uso del maestro de alguna escuela monástica. Al menos una copia de las *Sententiae*, pues, debía de circular ya por esta zona en el siglo VIII, llegada posiblemente de la península en el contexto de migraciones de cristianos al norte tras la invasión bereber.

Aparentemente no será hasta el siglo IX, en todo caso, cuando las *Sententiae* alcancen una buena difusión en ámbito carolingio. Un códice de este siglo copiado en la abadía de Echternach, el actual *Paris, Bibliothèque Nationale de France*, lat. 9565⁸² presenta una manifiesta influencia insular, bien visible en los largos caídos de la *r* y la abertura derecha de la *g*. Este códice es portador de la recensión breve de la obra, caracterizada por la ausencia de las adiciones isidorianas y pseudoagustinianas que Tajón, en su epístola a Quírico, dice haber incorporado para completar lo que no pudo encontrar en Gregorio. Otros códices de la recensión breve de esta centuria proceden también de *scriptoria* continentales de influencia insular: *Gent, Universiteitsbibliothek*, 310, 2º1/4 (Echternach)⁸³, *Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preuß. Kulturbesitz*, lat. 2º 741 (abadía de San Máximo, Trier)⁸⁴ y *Oxford, Bodleian Library*, Laud. misc. 433

⁸¹ Cfr. H. Hagen, *Catalogus codicum Bernensium*, pp. 479-84; J. Keskiäho, *Dreams and Visions in the Early Middle Ages*, p. 121.

⁸² Sobre su procedencia cfr. B. Bischoff, *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts*, vol. 3, p. 156.

⁸³ Cfr. B. Bischoff, *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts*, vol. 1, pp. 287-8.

⁸⁴ Cfr. B. Bischoff, *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts*, vol. 1, p. 79.

(Lorsch)⁸⁵. Tales rasgos comunes quizá acusen la dependencia de un modelo insular, aunque no tenemos ulteriores testimonios de una circulación de las *Sententiae* en las islas británicas. Otro códice con la recensión breve es *Montpellier, Bibliothèque Interuniversitaire, Section de Médecine H 62*, copiado quizá en los alrededores de París⁸⁶, que según Aguilar presenta unas tendencias intervencionistas ausentes en cualquier otro testimonio de la tradición⁸⁷. De la misma área de influencia procede también un testimonio de la recensión larga, *Laon, Bibliothèque Municipale*, 319⁸⁸, emparentado a su vez desde el punto de vista del texto con otro manuscrito que se ha dicho procedente de la Marca hispánica: *Paris, Bibliothèque Nationale de France*, lat. 2306⁸⁹; este códice, en cualquier caso, debió de pasar por la biblioteca de Thou, donde en el siglo XVII lo habría conocido Mabillon, toda vez que éste parece ser el modelo de su edición príncipe de la epístola a Quírico y el poema introductorio⁹⁰. Otro códice de la recensión larga del mismo siglo es *Paris, Bibliothèque Nationale de France*, nouv. acq. lat. 1463, procedente de Cluny⁹¹.

Como ocurre con los *Excerpta*, parece que las *Sententiae* sirvieron también para la enseñanza monástica. No obstante, su aparente configuración como florilegio teológico gregoriano las hizo de interés para otros menesteres. Varios cánones (13, 14, 17, 21, 23, 27, 34, 37, 38, 102, 103, 105) de las actas del concilio de Aquisgrán del 816, el primero de una serie de sínodos celebrados en esta ciudad hasta el 819 bajo los auspicios de Luis el Piadoso para regular la vida comunitaria⁹², ponen de manifiesto el uso de las *Sententiae* como vía de acceso a la doctrina de Gregorio Magno. Los cánones, en efecto,

⁸⁵ Cfr. B. Bischoff, *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts*, vol. 2, p.380.

⁸⁶ Cfr. B. Bischoff, *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts*, vol. 2, p. 199.

⁸⁷ Cfr. B. Bischoff, *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts*, vol. 2, p. 32.

⁸⁸ J. Aguilar Miquel, *El Epigramma operis subsequentis de Tajón de Zaragoza*, pp. 79-80.

⁸⁹ Cfr. J. Alturo i Perucho, *El glossari contingut en el manuscrit París, Bibl. Nt. lat. 2306*, pp. 11-20.

⁹⁰ Así lo sugieren L. Castaldi – F. Martello, «*Tempera quasi aurum*», p. 83.

⁹¹ Cfr. B. Bischoff, *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts*, vol. 3, p. 238.

⁹² Cfr. A. Werminghoff, MGH. *Concilia*, vol. 2, pp. 307-464.

citan a Gregorio a partir de los capítulos 32, 34 y 38-44 del libro segundo de las *Sententiae*, donde se trata de la elección de los *pastores animarum*, la necesidad de su humildad, la potestad *ligandi et solvendi* de los obispos, la relación entre los obispos y sus *subditi* y la elección de los candidatos a oficios eclesiásticos de menor rango⁹³. La elección de las *Sententiae* como fuente parece evidente por el hecho de que en el texto de estos capítulos Tajón intervino sobre el texto gregoriano original, introduciendo el referente de la categoría eclesiástica concreta a la que deseaba hacer remitir el contenido (*clericus*, *episcopus*, etc., donde Gregorio presenta términos mucho menos concretos y asociados a categorías que subrayan la universalidad mística del ministerio sacerdotal: *pastor*, *praedicator*, etc.).

Un interés parecido podemos ver en los extractos de Tajón que aparecen en el código *Vaticano*, *Biblioteca Apostolica Vaticana*, Reg. lat. 140, manuscrito ejecutado en el *scriptorium* de Fleury probablemente a inicios del siglo IX, y donde se integran varios fragmentos de interés para la ordenación de la vida monástica (Casiano, Cesáreo de Arles, Gregorio Magno, Agustín o Isidoro). El código fue estudiado por Lindsay Rudge⁹⁴, que cataloga como anónimos unos fragmentos de texto de los ff. 66r-72v precedidos por los siguientes epígrafes: 1) *De electis omnia relinquentibus*, 2) *De spontanea paupertate*, 3) *De vita vel conversatione monachorum*, 4) *De humilitate vel opere monachorum*, 5) *De remissa conversatione monachorum*, 6) *De monachis qui in curis saeculi implicantur*, 7) *De tepiditate monachorum*. Tales epígrafes, así como los fragmentos de texto correspondientes, constituyen en realidad, respectivamente, los capítulos 2, 21; 3, 11; 2, 45; 2, 46; 2, 47; 2, 48; 2, 49 de las *Sententiae* de Tajón, siguiendo el texto de PL sin variantes que acusen la consulta del original gregoriano. Ponderando su contenido con el del resto del manuscrito, es posible deducir que fueron copiados sea por su interés para la forma de vida monástica (en el caso de los dos primeros capítulos), sea por su referencia explícita a los monjes (caso de los

⁹³ Las equivalencias pueden consultarse en la tabla de J. L. Timmermann, *Beati patres*, pp. 73-5. Estudio correspondiente en pp. 27-37.

⁹⁴ L. Rudge, *Texts and contexts*, pp. 142-9.

restantes), tanto en lo que se refiere a los epígrafes como, nuevamente, a las variantes propias de Tajón, que sustituye por el término *monachus* otras denominaciones gregorianas que no se refieren directamente a quienes siguen una vida consagrada (*electi*, por ejemplo).

El poema introductorio de las *Sententiae* no fue totalmente ignorando en ámbito carolingio, donde fue utilizado por algunos autores como modelo para sus propios prólogos en verso. Así se observa por ejemplo en los códices *Karlsruhe*, *Badische Landesbibliothek*, Aug. Perg. 255 (s. IX), f. 108r y *München*, *Bayerische Staatsbibliothek*, Clm 14854 (s. IX), f. 112r/v, transmisores de unos epítomes del comentario al Octateuco de Wigbodo, reelaboración atribuida a este mismo autor, teólogo del círculo de Carlomagno; en tales epítomes el texto está precedido de los cinco primeros versos del *Epigramma operis subsequentis*, acaso añadidos por el propio Wigbodo en detrimento del prólogo poético del comentario original al Octateuco⁹⁵. A época más temprana todavía podría remitir lo atestiguado en el código *Vaticano*, *Biblioteca Apostolica Vaticana*, Ott. lat. 2546 (s. X / XI), f. 233v, donde el prólogo poético de Tajón, ampliado con unos diez hexámetros tomados de los *Libelli de spiritalis historiae gestis* de Avito de Vienne⁹⁶, se encuentra precediendo el homiliario de Alano de Farfa († 770). Los estudiosos admiten que el propio Alano haya podido ser el autor de tal centón poético⁹⁷, para el que por lo tanto tuvo que servirse de un ejemplar de las *Sententiae*.

Está todavía por investigar la eventual influencia que haya podido tener Tajón sobre los teólogos carolingios como «mediador» de Gregorio Magno, cuestión que no ha sido abordada todavía y que, vistos los datos arriba señalados, podría haber tenido incidencia.

La España altomedieval conoció una buena difusión de las *Sententiae* tajonianas. Conservamos dos códices completos del siglo X

⁹⁵ Ha estudiado recientemente esta cuestión J. Aguilar Miquel, *El Epigramma operis subsequentis de Tajón de Zaragoza*, pp. 77-80.

⁹⁶ Identificación de J. Aguilar Miquel, *El Epigramma operis subsequentis de Tajón de Zaragoza*, pp. 81-2.

⁹⁷ A. Ratti, *L'omeliario detto di Carlomagno*, pp. 480-9; J. Aguilar Miquel, *El Epigramma operis subsequentis de Tajón de Zaragoza*, pp. 81-2.

procedentes de área mozárabe: el uno, *Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia*, Aemil. 44, recalado en el monasterio de San Millán de la Cogolla en esta misma centuria, aunque procedente del territorio sometido del Valle del Ebro al decir de Díaz y Díaz⁹⁸; el otro, *Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón*, Ripoll 49, con evidentes rasgos mozárabes en la factura (punteado en el intercolumnio), aunque inclasificable desde el punto de vista paleográfico en la escuela cordobesa o toledana, lo que ha llevado a Díaz y Díaz a situarlo por descarte en área levantina, en Valencia o sus alrededores⁹⁹. Fue copiado, en cualquier caso, para uso de un convento femenino y presenta numerosas anotaciones en árabe¹⁰⁰. Llegó a Ripoll en el siglo XII¹⁰¹. Ambos testimonios pertenecen a la recensión larga de la obra, pero están ausentes de todo el corpus preliminar (epístola y poema), así como de la respuesta de Quírico, que permiten la identificación del autor de la obra con Tajón, y presentan como título *Liber sententiarum beati Gregorii*. Probablemente un códice similar fuera el que Oveco, obispo de León, donó al monasterio de San Juan de Vega el 25 de mayo del 950, con el título de *sententiarum domni Gregorii*, según consta hoy en el tumbo de la catedral de León¹⁰². No debía de responder al mismo formato, por el contrario, el ejemplar que consta en el testamento de Sisebuto de Urgel del 839, un *sententiarum expositum beati Taionis*¹⁰³, testigo este perteneciente a un área, la de la Marca hispánica, de donde procede probablemente otro códice emparentado con ejemplares

⁹⁸ Cfr. M. C. Díaz y Díaz, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, pp. 254-7.

⁹⁹ M. C. Díaz y Díaz, *Manuscritos visigóticos del Sur de la Península*, pp. 124-7.

¹⁰⁰ Las notas han recibido recientemente la atención de C. Aillet, *Les mozarabes*, p. 166.

¹⁰¹ Sobre este códice cfr. en general J. Varela Rodríguez, *Autores y lecturas en los monasterios femeninos de la Península Ibérica en el siglo X*, pp. 498-500. Según consta en el colofón (f. 137r), el códice fue terminado por un diácono de nombre Fidel el 20 de julio del 911 y dedicado a unas «sanctimoniales puellae». Tras la suscripción se lee la siguiente secuencia: «REBILENORTAM», que al revés da «matrone liber», en referencia a la abadesa, de nombre Matrona, si es que éste no era un título para referirse a ella. Al códice se le añadió posteriormente un folio con un tratado *De Trinitate divinitatis questionibus* considerado por Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España*, vol. 2, pp. 333-8 como un testimonio supérstite del *Apologeticum* de Julián de Toledo.

¹⁰² Copia la donación de libros de Oveco M. C. Díaz y Díaz, *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*, p. 165.

¹⁰³ Cfr. J. Villanueva, *Viage literario á las iglesias de España*, vol. 10 p. 235.

franceses, el actual *Paris, Bibliothèque Nationale de France*, lat. 2306, del que ya hablé arriba. Como veremos ahora, la recensión carente de prólogo está atestiguada ya al menos en la centuria anterior en Córdoba, lo que acaso haya permitido identificarla con una obra del propio Gregorio Magno y haber favorecido así su difusión, teniendo en cuenta el enorme éxito que este autor presenta durante la alta edad media hispánica.

Díaz y Díaz, a la vista de los dos manuscritos mozárabes de las *Sententiae*, llamó la atención sobre la influencia que esta obra pudo haber tenido sobre la mozarabía¹⁰⁴. El examen del uso por parte de los autores de este período, facilitado por el útil aparato de fuentes del *Corpus scriptorum muzarabicorum* de Juan Gil, revela ciertamente algunos detalles de interés. Ya a mitad del siglo VIII el monje Tuseredo recurre a las *Sententiae* en una epístola, dirigida a Ascárico (*Rescriptum*)¹⁰⁵, en la que respondía a las dudas de éste acerca de la resurrección de los muertos tras la crucifixión de Jesús a que se alude en Mt 27, 53 y que, según se dice, sus contemporáneos interpretaban de manera literal¹⁰⁶. Al inicio de la explicación teológica contenida en la carta, queriendo dar fundamento a la doctrina de que antes de la resurrección de Cristo las almas de los santos descendían y quedaban contenidas en los infiernos, Tuseredo afirma citar a Agustín y los *Moralia* de Gregorio, aunque la fuente es sin lugar a dudas la obra de Tajón; en concreto, *Sententiae* 2, 8 («De Sanctis, qui ante incarnationem Christi inferni claustris detinebantur»¹⁰⁷), pasaje al que se ciñe sin dar trazas de haber consultado la fuente original:

Quod ante adventum Mediatoris Dei et hominis omnes et boni et mali ad inferni claustra descenderint sanctus Gregorius in libris Moraliū sic loquitur: Omnis homo, quamvis munde probateque vite fuerit... (se cita Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 8, PL 80, col. 785B =

¹⁰⁴ M. C. Díaz y Díaz, *Manuscritos visigóticos del Sur de la Península*, p. 84.

¹⁰⁵ Poco sabemos sobre el monje Tuseredo, aunque probablemente viviese en Toledo o sus alrededores, toda vez que su exigua producción poética se ha conservado en manuscritos de neto origen mozárabe toledano. Ascárico fue un obispo asentado en el norte peninsular, fuera de la dominación islámica. Cfr. M. A. Andrés Sanz, *Tuseredo*, pp. 267-8.

¹⁰⁶ Edita la carta CSM, pp. 116-124.

¹⁰⁷ PL 80, col. 785A-787A.

Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 12, 9, 13). Item ipse: Omnes electi qui ante adventum Redemptoris nostri venerunt... (se cita *Taio Caesaraugustanus*, *Sententiae* 2, 8, *PL* 80, col. 786B = *Gregorius Magnus*, *Moralia in Iob* 13, 43, 48) **Unde recte beatus Iob Dominum postulat dicens**... Item ipse in eisdem dictis: Priores sancti ab inferni locis... (se cita *Taio Caesaraugustanus*, *Sententiae* 2, 8, *PL* 80, col. 786B/C = *Gregorius Magnus*, *Moralia in Iob* 14, 44, 49). Quod bonorum anime, quamvis ad inferna descenderint, penas non luebant, idem doctor in ipsis tractatibus dicit: Ante Redemptoris nostri incarnationem... (se cita *Taio Caesaraugustanus*, *Sententiae* 2, 8, *PL* 80, col. 785B = *Gregorius Magnus*, *Moralia in Iob* 12, 9, 13). Item ipse: Iustorum anime per Mediatoris adventum... (se cita *Taio Caesaraugustanus*, *Sententiae* 2, 8, *PL* 80, col. 785D = *Gregorius Magnus*, *Moralia in Iob* 12, 10, 14). **Agustinus quoque ayt**: Priusquam Redemptor noster morte sua... (se cita *Taio Caesaraugustanus*, *Sententiae* 2, 8, *PL* 80, col. 786D = *Gregorius Magnus*, *Moralia in Iob* 4, 19, 56). Quod electorum animas solummodo ab inferni claustra eruit, non reproborum, sanctus ipse *Gregorius* in his *Moralium* loquitur: Non enim ab inferno rediens Dominus electos simul et reprobos traxit... (se cita *Taio Caesaraugustanus*, *Sententiae* 2, 8, *PL* 80, col. 786A = *Gregorius Magnus*, *Moralia in Iob* 12, 11, 15).¹⁰⁸

Ejemplo claro de la utilización de Tajón en lugar de Gregorio radica en el empleo de la frase «Unde recte beatus Iob Dominum postulat dicens» para introducir una cita de *Iob* 14,13, calcada de Tajón, frente al texto original del papa (*Moralia in Iob* 12, 9, 13), donde la cita bíblica constituye el lema que es objeto de comentario y no aparece introducida en el texto. También es posible ver que Tuseredo atribuye a Agustín («Agustinus quoque ayt») lo que en realidad es un pasaje de *Moralia in Iob* 4, 19, 56 del mismo capítulo de Tajón que se usa siempre. El hecho de que el pasaje reitere la misma idea que se maneja

¹⁰⁸ CSM, pp. 118-119.

en varios fragmentos del capítulo, extractados también aquí (esto es, la liberación de los santos tras la muerte de Cristo) pudo haber despertado en Tuseredo la idea de que la presencia de dicho pasaje podría entenderse como fruto de una fuente distinta de la habitual gregoriana.

Es claro, pues, que Tuseredo encontró en este capítulo de Tajón una explicación óptima de lo que buscaba, y, entendiendo con la lectura del prólogo que la obra estaba compuesta de extractos de Gregorio y Agustín, atribuyó sus citas a uno y otro sin demasiado criterio.

También en el siglo VIII el autor de la *Crónica mozárabe* podría haber leído la epístola dedicada a Quírico, como quiere López Pereira, ya que hay un pasaje donde alude a una invasión de los vascones durante el reinado de Recesvinto: «Huius temporibus... incursionem Vasconum non cum modico exercitus damno prospectat»¹⁰⁹.

En cualquier caso, ya en el siglo IX, consta que el abad Sansón de Córdoba¹¹⁰ se sirvió largamente de las *Sententiae* en su *Apologeticus fidei*, un tratado escrito en defensa de las acusaciones que contra él había vertido el obispo Hostegesis de Málaga en el contexto del Concilio de Córdoba del 859¹¹¹. A través de las *Sententiae* de Tajón se cubre toda una serie de cuestiones relativas a la Trinidad, la naturaleza de Dios y la naturaleza y órdenes de los ángeles¹¹².

Sansón suele citar sus fuentes aludiendo expresamente a la obra o al autor de la misma. En los casos que me ocupan suele referirse a

¹⁰⁹ CCCM 65, p. 339.

¹¹⁰ El abad Sansón nació en Córdoba en el 810. Sabía árabe, lo que le permitió trabajar al servicio de Abderramán II traduciendo la correspondencia que éste enviaba a los reyes de Francia. Fue abad del monasterio de Peñamelaria, donde murió en el 890. Además del *Apologeticus fidei*, al que aludiré de inmediato, escribió quizá un *De gradibus consanguinitatis tractaculus*, donde expone su opinión sobre los grados de parentesco, y es autor de varios epitafios en verso. Cfr. M. A. Andrés Sanz, *Sansón de Córdoba*, pp. 288-90.

¹¹¹ Editado en CSM, pp. 505-658.

¹¹² Las correspondencias son las siguientes: *Apologeticus* 1, 5, 3 (p. 531) = *Sententiae* 1, 7 (PL 80, col. 739B), *Apologeticus* 2, 5, 4 (p. 567) = *Sententiae* 2, 49 (PL 80, col. 850D), *Apologeticus* 2, 8, 3 (pp. 575-576) = *Sententiae* 1, 2 (PL 80, col. 733D-734B), *Apologeticus* 2, 9, 4 (p. 581) = *Sententiae* 1, 1 (PL 80, col. 731A-733A), *Apologeticus* 2, 14, 1 (p. 593) = *Sententiae* 1, 37 (PL 80, col. 770A/B), *Apologeticus* 2, 18, 3 (ed. cit., p. 609) = *Sententiae* 1, 10 (PL 80, col. 741A), *Apologeticus* 2, 20, 2 (p. 618) = *Sententiae* 1, 13 (PL 80, col. 744C-756A).

«Gregorio», y en una ocasión, citando expresamente el nombre de las *Sententiae*, parece pensar que se trata de una obra original del pontífice:

Nam in libris sententiarum suarum (sc. *Gregorii*) infra mentis archanum plene comprehendere non posse ita insinuat, adniscus animi, dicens, dum in uisione Dei tenditur...¹¹³.

Lo más probable es que Sansón se hubiera valido de la rama correspondiente a los dos códices mozárabes conservados del siglo X, que omiten el corpus preliminar y la epístola final de Quírico, elementos necesarios para identificar a Tajón como autor de las *Sententiae*. La rama en la que ambos códices se insertan debe retrotraerse con buena probabilidad, pues, al menos al siglo IX, cuando habría sido conocida en Córdoba.

El conocimiento y el interés por las *Sententiae* comienza a decaer a partir de este período, tanto dentro como fuera de la península. Frente al relativo éxito que la obra tuvo en el siglo IX en ámbito carolingio, no se conserva ninguna copia de las *Sententiae* del siglo X procedente de un *scriptorium* transpirenaico. Las copias de los siglos XI a XIV son, en general, escasas, en comparación con el período precedente¹¹⁴. No quiere esto decir, claro está, que la obra fuese completamente desconocida: como demostró Keskiaho hace algunos

¹¹³ *Apologeticus* 2, 14, 1, ed. CSM, p. 593.

¹¹⁴ Del siglo XI datan *Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek*, H B VII 37 (propiedad de la sede episcopal de Constanza) y *Bruxelles, Bibliothèque Royale*, II 2567 (procedente de la abadía de San Remaolo de Maastricht, cerca de Lieja, cfr. J. Keskiaho, *Dreams and Visions in the Early Middle Ages*, p. 246). Súmese a esta centuria el testimonio fragmentario de *Livorno, Biblioteca Comunale Labronica*, Sez. XVI n. 12 (Inv. 476), f. 191v, con *Sententiae* 2, 44. Del siglo XII procede *Tours, Bibliothèque Municipale*, 319 (Tours). En el XIV fue copiado *Erfurt, Universitätsbibliothek*, Amplon. 2º 119 (quizá en Inglaterra, cfr. J. Aguilar Miquel, *Epistula ad Quiricum Barcinonensem antistitem y Epigramma operis subsequentis*, p. 196); también *Graz, Universitätsbibliothek*, 702 (según parece procedente de Ptuj, cfr. J. Aguilar Miquel, *Epistula ad Quiricum Barcinonensem antistitem y Epigramma operis subsequentis*, p. 196), así como, según se lee en el sitio web de Mirabile (<http://www.mirabileweb.it/titolo/sententiarum-libri-quinque-titolo/11353>) también *Barcelona, Biblioteca de la Universitat*, 1943, aunque en el *Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Barcelona*, vol. 4, pp. 404-8 se dice que el código es una colección de *excerpta* de Gregorio, Isidoro, Agustín y Próspero; quizá los fragmentos gregorianos procedan efectivamente de Tajón, aunque nunca se ha argumentado.

años¹¹⁵, uno de los manuscritos de las *Sententiae* de Isidoro (*El Escorial, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo del Escorial*, R.II.7, del siglo XIII) recibió como complemento adicional una serie de capítulos tomados de la obra de Tajón y concebidos como un *liber quartus* del tratado, ampliación probablemente realizada en el mismo monasterio de Oña de donde procede el manuscrito. En cualquier caso el interés por la obra se vuelve manifiestamente menor. El auténtico auge de florilegios gregorianos que comienza a darse a partir del siglo XII, sumado ello a la creación y difusión de nuevos *libri sententiarum* más acordes a los intereses teológicos que comienzan a desarrollarse de esta época en adelante, no debieron de favorecer la difusión y lectura de la obra de nuestro autor, quien nunca alcanzó el grado de canonicidad de un Isidoro.

Todos los testimonios del siglo XV proceden de Basilea, en cuya biblioteca episcopal parece existir un manifiesto interés por esta obra. Son los siguientes: *Colmar, Bibliothèque Municipale*, 129, (fechado el 23 de diciembre de 1468)¹¹⁶; *Basel, Universitätsbibliothek*, A IV 6, ff. 1v-92r (el 7 de diciembre de 1469)¹¹⁷; *Basel, Universitätsbibliothek*, B I 14 (en 1470)¹¹⁸. Los tres, en letra gótica, son claramente de distintas manos, aunque coinciden en omitir el corpus inicial (epístola a Quírico y poema), el último capítulo del libro 5 y la respuesta de Quírico, que en los códices aparece siempre al final del manuscrito. Tales rasgos se corresponden íntegramente con los de *Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón*, Ripoll 49 (s. X), arriba referido. El dato tiene interés, ya que apunta a que probablemente procedan de un modelo hispánico y no de las recensiones difundidas por Europa durante la edad media. El momento de copia de todos estos

¹¹⁵ J. Keskhaho, *Pseudo-Isidorus Hispalensis*, pp. 100-28.

¹¹⁶ P. Schmitt, *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France*, vol. 56, n° 129,

¹¹⁷ B. M. von Scarpatetti, *Katalog der datierten Handschriften in der Schweiz in lateinischer Schrift*, vol. 1, n° 84.

¹¹⁸ B. M. von Scarpatetti, *Katalog der datierten Handschriften in der Schweiz in lateinischer Schrift*, vol. 1, n° 353. Tras el texto de Tajón siguen las *Homiliae in Evangelia* de Gregorio Magno.

manuscritos se corresponde con el episcopado de Johann von Vennigen (1458-1478), conocido bibliófilo¹¹⁹.

1.2.2. La figura.

Testigo precioso de la relevancia que debió de darse desde bastante pronto al viaje de Tajón a Roma es la *Visio Taionis*. La primera versión conocida se encuentra en el capítulo 19 de la *Crónica mozárabe* (terminada en el 754), y en ella se lee, como ya he mencionado más arriba, que el rey Chindasvinto, después del VII Concilio de Toledo (esto es, después del 646), envía al «obispo» Tajón a Roma en busca de los *Moralia* de Gregorio, ya que en España, según se dice, sólo era posible acceder una primitiva versión que tiempo atrás había traído Leandro de Sevilla; una vez allí, el papa no hace sino darle largas con el pretexto de que eran muchos los libros del archivo y los que él buscaba no podían hallarse con facilidad. El cronista dice entonces que Tajón pide permiso para pernoctar en la basílica de San Pedro, y allí recibe milagrosamente la indicación de dónde se encontraban los libros. El papa, asombrado, y previendo que sería censurado por su actitud, le insiste para que le informe sobre la revelación. Tajón dice que, mientras oraba frente al sepulcro del apóstol, a mitad de la noche, vio cómo la iglesia se iluminaba hasta dejar inútiles los candelabros y cómo entraba una cohorte de santos cantando salmos. De esa santa caterva salieron dos ancianos vestidos de blanco, que se dirigieron hacia donde se encuentra Tajón y le preguntaron, como si nada supieran, por qué viajaba desde tan lejos y qué era lo que buscaba. Tajón les cuenta todo, y uno de los ancianos revela ser el mismo Gregorio Magno, que le da indicación de dónde se encontraban los libros y le dice que aquellos santos son Pedro y Pablo, que estaban «cogidos de la mano», y los demás papas de Roma allí enterrados. Tajón le pregunta si entre ellos se encontraba también San Agustín, a quien siempre había admirado lo mismo que a Gregorio. Se le responde que Agustín se encuentra «en un lugar más alto» que el suyo, y acto seguido la visión se desvanece. Tajón, desde entonces, alcanzó su máxima gloria entre la curia pontificia.

¹¹⁹ Sobre este personaje puede leerse la monografía de V. Hirsch – G. Fouquet, *Das Haushaltsbuch des Basler Bischofs Johannes von Vennigen (1458-1478)*.

Son patentes algunas inexactitudes de los datos de la crónica, más allá de lo fantasioso del relato. Tajón no era en modo alguno obispo cuando viajó a Roma; tampoco es cierto que la única versión disponible de los *Moralia* fuera la hipotética copia de Leandro, idea sobre la que hablaré más adelante largamente. La hipótesis de que Chindasvinto enviara a Tajón podría ser cierta, como dije más atrás, si suponemos que Tajón decidiera omitir su nombre en la carta a Eugenio por la mala fama del monarca a su muerte, pero bien puede ser una ficción de la crónica destinada a dar relevancia al suceso. Tampoco se lee nada en las actas del VII Concilio de Toledo que parezca justificar la necesidad de un «viaje literario» (o político) a Roma.

El carácter melodramático del relato debe de estar inspirado en el tono en que Tajón relata su experiencia en Roma junto a los «notarios y allegados» de Gregorio («vidimus, vidimus Gregorium nostrum non visibus corporis, sed obtutibus mentis», le dice a Eugenio). Sin embargo, la existencia del relato tampoco se entiende si el viaje mismo no hubiera dado de verdad fama a Tajón.

A la hora de enjuiciar este texto se comprueba que la crítica reciente ha seguido fundamentalmente dos derroteros. Hablaré primero del análisis que sobre él ha hecho López Pereira, a quien debemos por demás el estudio más completo sobre las fuentes de la *Crónica mozárabe*. Este autor observa que la cuidada redacción del capítulo que nos ocupa contrasta de manera evidente con lo desmañado en general del estilo de la crónica, lo cual podría sugerir que se tratase de una interpolación, pese a hallarse en todos los manuscritos. No obstante, constata también la existencia de algunos giros y expresiones que el cronista utiliza en otros lugares de su obra: tal es el caso de las palabras utilizadas para hablar de la formación de Tajón («Taionem... ordinis litterature satis inbutum et amicum scripturarum»), que encuentran paralelos en al menos otros tres capítulos de la *Crónica mozárabe*, el de la descripción de Sisebuto («Sisebutus... vir sapiens nimium litterature deditus»), la del envío de los legados de Julián de Toledo a Roma («...legatos ecclesiasticos... de divinis scripturis inbutos») y la de Teudimer («Teudimer... amator

scripturarum»)¹²⁰. También, cuando se describe a Tajón esperando infructuosamente que el papa le proporcione los libros («Qui dum a papa Romense de die in diem differetur in longum»), los términos utilizados para enfatizar el lento paso del tiempo encuentran paralelo en la descripción de la larga espera en el palacio egipcio mientras se aguarda allí que el gobernador sarraceno de España tome una decisión («de die in diem evanescendo perlongum evanuit tempus»). A esto hay que sumar algún rasgo propio del latín del cronista, como el uso de un adverbio, *navalter* (en «Romae... navalter porrigit destinatum», ‘lo envía a Roma por mar’), sin el valor modal propio del adverbio, y que responde en realidad a la adición de un sufijo *-ter* a un adjetivo. También el uso particular del adverbio *honorifice* (en «honorifice deportatum») encuentra paralelo en otros puntos de la crónica cuando se habla de trasladar personas o cosas de un lado a otro («rescriptum domno Iuliano... cum gratiarum actione honorifice remittit», «quam ille... procurat honorifice destinata»).

Todo esto lleva a López Pereira a suponer que el cronista escribió efectivamente el capítulo de Tajón tal como lo leemos en los manuscritos, si bien es necesario suponer la existencia de una fuente previa, configurada literariamente, sobre la que el cronista trabajara; fuente que permitiría justificar la existencia de la redacción y el estilo cuidados del pasaje¹²¹. Para localizar el origen de dicha fuente López Pereira se basa en criterios internos del contenido del capítulo: como al final del pasaje se dice que San Agustín se encuentra en un lugar más elevado que los santos que se presentan ante Tajón (incluido el mismo Gregorio Magno), y que dicha afirmación sólo puede entenderse en clave literaria («en una valoración eclesiástica, Agustín no puede ser considerado superior a Gregorio, que había alcanzado la silla papal»¹²²), es razonable suponer que la fuente proceda de un círculo de admiradores del santo de Hipona.

La hipótesis está expuesta con agudeza y es convincente. Lamentablemente, la falta de documentación hace difícil ir más allá: no conservamos ningún texto previo a la crónica donde se justifique

¹²⁰ Para estos ejemplos y los siguientes, cfr. la exposición de J. E. López Pereira, *Continuatio Isidoriana Hispana*, pp. 112-4.

¹²¹ J. E. López Pereira, *Continuatio Isidoriana Hispana*, pp. 130-1.

¹²² J. E. López Pereira, *Continuatio Isidoriana Hispana*, p. 131

de esta manera, bajo una configuración literaria, la jerarquía de dos *auctoritates* distintas. Con todo, tales jerarquías existieron: en Isidoro de Sevilla se leen valoraciones sobre la «utilidad» de los autores para el conocimiento de la teología y la exégesis, entre los que precisamente Agustín y Gregorio se llevan la palma¹²³; el proyecto del propio Tajón está orientado también a mostrar la «utilidad» indudablemente superior de Gregorio. No deja de resultar curioso, ciertamente, que a un ferviente paladín de Gregorio como Tajón se le hubiera querido endosar la prenda del agustinianismo: ello nos coloca ante las circunstancias de la recepción de Tajón y los padres de la Iglesia de las que poco sabemos.

Como quiera que sea, el relato de la crónica no deja de ser incongruente en algunos aspectos. Al inicio del relato el cronista dice que la revelación de los libros le vino dada a Tajón por un ángel («ei (sc. Taioni) scrinium in quo degebatur ab angelo manet ostensum»), mientras que posteriormente, según lo que Tajón le dice al papa, dicha revelación le habría sido dada por los dos ancianos que se dirigieron a él («Tum illi multis eloquiis consolatum ei oportunum, ubi ipsi libri latebant, ostenderunt loculum»). Tal incongruencia ciertamente casa poco con la idea de que el cronista llevase a cabo de suyo la configuración literaria de la leyenda.

Infructuoso me ha sido, por lo demás, el trabajo de buscar paralelos literarios exclusivos de este capítulo con otros autores para poder ubicar mejor la hipotética fuente. Eso sí, es evidente la influencia de los *Dialogi* de Gregorio Magno, y no sólo desde el punto de vista de los tópicos de la literatura visionaria (los milagros de la luz y los cánticos sobrenaturales), como quiere López Pereira¹²⁴; también hay un eco directo de la experiencia sobrenatural de la monja Redempta y sus discípulas (*Dialogi* 4, 16, 5), que, mientras aquella yacía enferma, ven cómo toda la celda se ilumina y escuchan el sonido de una multitud que entra. Compárese, pues, el texto de la crónica:

¹²³ Cfr. respectivamente *Carmen* 7 (CCSL 113A, p. 219) y *Carmen* 13 (CCSL 113A, p. 225).

¹²⁴ Cfr. J. E. López Pereira, *Continuatio isidoriana Hispana*, pp. 130-1. El autor cita un par de ejemplos correspondientes a Gregorio Magno (martirio de Hermenegildo narrado en *Dialogi* 3, 31) y la *Crónica* de Fredegario donde tales tópicos aparecen. Sin embargo, ninguno parece haber sido inspiración directa de nuestro texto.

At ubi hoc repperit impetratum, *subito in noctis medium* cum se nimiis lamentis ante beati Petri apostoli loculum deprecando faceret cernuum, *lux celitus emissa*, ita ab inenarrabili lumine tota ecclesia extitit perlustrata, ut nec modicum relucere ecclesie candelabra, simulque cum ipso lumine una cum voces psallentium et lampades relampantium introire sanctorum agmina. Denique ubi orrore nimio extitit territus, oratione ab eis completa, paulatim ex illa sanctorum curia duo dealbati senes gressum in ea parte, qua episcopus orationi degebatur, ceperunt dare prependulum...¹²⁵

con el de Gregorio:

Cumque *noctis medio* lectulo iacentis adsisterent, *subito caelitus lux emissa* omne illius cellulae spatium inplevit, et splendor tantae claritatis emicuit, ut corda adsistentium inestimabili pavore perstringeret, atque, ut post ipsae referebant, omne in eis corpus obrigesceret et in subito stupore remanerent. Coepit namque quasi cuiusdam magnae multitudinis ingredientis sonitus audiri, ostium cellulae concuti ac si ingredientium turba premeretur, atque, ut dicebant, inrantium multitudinem sentiebant, sed nimietate timoris et luminis videre non poterant, quia earum oculos et pavor depresserat, et ipsa tanti luminis claritas reverberabat.¹²⁶

De forma totalmente independiente de López Pereira, algunos críticos han procurado analizar los elementos ideológicos del texto, llegando a conclusiones algo distintas de las del editor español. Pietro Conte, en una reseña crítica a la edición y estudio del sínodo de Letrán del 649 por parte de Rudolf Riedinger¹²⁷, hizo notar, como ya advertí más arriba al tratar de la epístola a Eugenio, que el viaje de Tajón coincide con el momento de composición de las actas de dicho sínodo, verosíblemente compuestas por notarios de lengua griega que habían llegado ya a Roma en tiempos de Teodoro I (642-649) y que

¹²⁵ CCCM 65, pp. 336-7.

¹²⁶ Ed. A. de Vogüé, *Grégoire le Grand. Dialogues*, vol. 3, pp. 64-6.

¹²⁷ P. Conte, *Il Sinodo Lateranense dell'ottobre 649*, pp. 386-90.

emplearon un número amplio de fuentes griegas y latinas a través de las cuales pretendieron construir una doctrina cristológica con la que refutar el monotelismo promovido desde Constantinopla con la connivencia del emperador Constante II. Aunque no son pocos los padres latinos que aparecen (Ambrosio, Agustín, León Magno), Gregorio Magno no está entre ellos. Sabido es que a la muerte de Gregorio, su nombre quedó desterrado al olvido en su propia patria como respuesta de los pontífices siguientes (a excepción de casos notables como el papa Honorio, y de ciertos círculos monásticos o «populares» donde su recuerdo parece haber seguido activo) a las políticas anticlericales y promonásticas que durante su pontificado había puesto en práctica el futuro padre de la Iglesia¹²⁸. Sea por este motivo o porque no consideraron que la cristología gregoriana fuera útil para la causa antimonetelita¹²⁹, lo cierto es que durante su trabajo en el archivo pontificio los notarios griegos obviaron completamente las obras de Gregorio. Tal idea parece resonar en la *Visio Taionis* en lo que se refiere al desinterés del papa y la curia pontificia por proporcionar a Tajón las obras de Gregorio.

Siguiendo las observaciones de Conte, Fabrizio Martello concluye que el cronista:

...attingendo da una precisa tradizione orale sull'argomento, o piuttosto ereditando il senso del tradizionale antagonismo tra le due Chiese, ha comunque colto l'occasione per «rappresentare» un confronto fra la Spagna e Roma: mentre quest'ultima dimenticava la sua guida spirituale in uno scaffale di archivio, i dotti ecclesiastici visigoti gli restituivano nuova vita. Ma non solo: il cronista, offrendo a quell'episodio uno spazio così inconsueto rispetto all'esigenza di comunicare ai cristiani di Spagna, allora sottomessi, un grande motivo di orgoglio: i loro predecessori erano stati responsabili di un

¹²⁸ Cfr. un desarrollo de la cuestión en P. A. B. Llewellyn, *The Roman Church in the Seventh Century*, pp. 363-80 y S. Boesch Gajano, *La memoria della santità*, pp. 321-48.

¹²⁹ Incluso es verosímil que la cristología gregoriana pudiera dar argumentos a la inversa de lo que pretendían. Sobre ello cfr. E. Zocca, *Una possibile derivazione gregoriana per il «monotelismo» di Onorio I*, pp. 519-75.

passagio culturale fondamentale, avendo salvato
dall'oblio l'eredità spirituale di Gregorio Magno.¹³⁰

En cualquier caso, la hipótesis de López Pereira sobre la existencia de una fuente literaria previa parece, *a priori*, más sólida. En dicha fuente, eso sí, pudo reflejarse ya, a través de una reinterpretación del evento histórico del viaje de Tajón a Roma, la polémica antirromana que hunde sus raíces ya en época visigótica¹³¹. Dada también la presencia de ciertos elementos simbólicos en el relato relacionados con el culto petrino y las figuras de Pedro y Pablo, la existencia de fuentes orales remotas no es una posibilidad irreal, como apunto en nota a mi edición del texto. Ahora bien, la fuente fue probablemente redactada por algún admirador de Agustín, o la versión principal del

¹³⁰ F. Martello, «*Vidimus Gregorium*», pp. 982-3.

¹³¹ Según cabe deducir de la documentación existente, tras la muerte de Gregorio Magno las relaciones entre el papado y la iglesia hispánica se vuelven escasas y tirantes. Ya los padres conciliares del VI Concilio de Toledo (638) encargan a Braulio que haga llegar al papa Honorio una conveniente respuesta a una carta suya no conservada donde censuraba la supuesta laxitud de la política antijudía de los hispanos. El obispo Julián de Toledo fue acusado también por la curia romana de sostener una cristología rayana en la herejía al defender la existencia de tres sustancias distintas en Cristo, ante lo cual el obispo, con la adherencia del XV Concilio de Toledo (688), compuso un *Apologeticum* en que refutaba los argumentos del papa, y que por lo que sabemos nunca fue contestado. Los argumentos de Julián ponen de manifiesto un conocimiento profundo de la doctrina agustiniana, y en el opúsculo se acusa al papa de haber leído con negligencia («incuriosa lectionis transcurione», CCSL 115, p. 129) el texto por el que se le acusaba. La *Crónica mozárabe* se hará eco de estos hechos con un evidente tono de polémica, a los que hay que sumar algún otro episodio que no aparece entre las fuentes visigóticas conservadas, como el relato del obispo de Toledo en tiempos de Witiza y Rodrigo, Sinderedo, del que se dice que una vez los sarracenos llegaron a la península huyó a Roma comportándose «no como un pastor, sino como un mercenario» («non ut pastor, sed ut mercennarius», CCCM 65, p. 350). En todo caso, conviene señalar que las fuentes hispánicas nunca pusieron en duda la autoridad espiritual que emanaba del carácter apostólico de la sede romana (lugar de martirio de Pedro y Pablo), e incluso Braulio reconoce de forma explícita la primacía del papa evocando el símbolo de la *cathedra sancti Petri* («cathedrae vestrae a Deo vobis collatae munus persolvitis cum sancta sollicitudine omnium ecclesiarum... ecclesiae Christi digna tutamina providetis», CCSL 114B, p. 69), difundido desde la sede romana desde la antigüedad (cfr. M. Maccarrone, *Die Cathedra Sancti Petri im Hochmittelalter*, pp. 171-207); sin embargo, no dudaron en defenderse de las injerencias del papado en la política del reino o del cuestionamiento de la teología hispana, y en tal defensa puede certificarse la seguridad de sus propias posturas, cuando no una crítica a la escasa profundidad de los conocimientos teológicos y bíblicos de la sede pontificia. Cfr. J. M. Lacarra, *La iglesia visigoda en el siglo VII y sus relaciones con Roma*, pp. 353-84; L. A. García Moreno, *Urbs cunctarum gentium victrix gothicis triumphis victa*, pp. 239-322.

relato que el cronista mozárabe tuvo delante pasó por manos de éste. Es imposible llegar a mayores precisiones sobre el escrito. Por lo que respecta a Tajón, el texto reproduce claramente una imagen de su figura como admirador de Gregorio y divulgador de los *Moralia*.

Para el momento en que aparecen los primeros testimonios hispánicos no fragmentarios de los *Moralia* que han llegado a nosotros (finales del siglo IX y siglo X), la *Visio Taionis*, en la misma versión de la *Crónica mozárabe* con algunos cambios mínimos sin incidencia sobre el contenido del relato, figura formando parte del corpus inicial de algunos manuscritos de la obra. Los otros opúsculos con los que habitualmente se transmite son la epístola de Tajón a Eugenio (sólo conservada dentro de este corpus), un índice las partes de los *Moralia* y el capítulo de *De viris illustribus* de Isidoro de Sevilla correspondiente a Gregorio Magno. A partir del siglo XI aparecen en ámbito transpirenaico códices con un corpus similar, si bien sin el capítulo isidoriano y con una versión algo distinta del índice. Como veremos en el capítulo correspondiente, esta configuración debe de ser más antigua, si bien de su procedencia hispánica no caben demasiadas dudas por los síntomas paleográficos del más antiguo de los códices extrapirenaicos, *Paris, Bibliothèque Nationale de France*, lat. 2213 (siglo XI), que acusan la existencia de un modelo en visigótica.

Cualquiera que haya sido su proceso exacto de composición, del que sólo se pueden hacer elucubraciones, el conjunto es una suerte de *accessus* a Gregorio donde parece que se pretende destacar la actividad de Tajón en Roma. Responde, por lo tanto, a los supuestos de una memoria de nuestro autor común similar a la que pone de manifiesto el relato la *Crónica mozárabe*. Me parece lo más probable que en un primer momento remoto se añadiera la epístola a Eugenio y sólo más tarde, una vez puesta en circulación la *Crónica mozárabe*, se hiciera la incorporación del relato de la *Visio Taionis*.

La mayor parte de los códices de la rama hispánica proceden de monasterios de Castilla oriental y La Rioja (San Pedro de Cardena¹³²,

¹³² El actual *Manchester, John Ryland's Library*, 83, terminado en 911 por un copista de nombre Gómez. Actualmente está mutilo de los primeros folios, en que se contenía el corpus inicial, si bien la epístola a Eugenio fue copiado por Matías de Villanuño en un viaje a Cardena en 1766 (M. de Villanuño, *Summa conciliorum Hispaniae*, p. 518).

San Pedro de Valeránica¹³³, San Millán de la Cogolla¹³⁴, junto algún otro aún no identificado, pero con rasgos paleográficos comunes a esta zona¹³⁵): ahí aparecen los primeros testimonios en el siglo X, y se seguirán sacando copias hasta el XIV¹³⁶. Ahora bien, por el noroeste peninsular, o al menos por la comarca de León, debió de circular también esta recensión: el actual *León, Archivo San Isidoro de León*, 10, copiado verosímilmente en la misma colegiata isidoriana en el siglo XII, es copia de un modelo en visigótica¹³⁷ y presenta un texto ajeno en varios puntos notables a los errores compartidos por los códices castellano-riojanos. De León y Galicia conservamos numerosas referencias documentales sobre la existencia de códices de los *Moralia* entre los siglos IX y X¹³⁸, pero son, por el contrario, pocos los testimonios que se han conservado de aquel tiempo¹³⁹. En Zaragoza, también el siglo XII, aparece una copia (*Zaragoza, Archivo Capitular del Pilar*, sin signatura) cuyo texto, aunque enmarcado en la rama hispánica, deriva de un modelo diverso al que comparten el de León y los castellano-riojanos. Curiosamente, carece de la *Visio Taionis*.

¹³³ Madrid, Biblioteca Nacional, 80, terminado de copiar por el célebre calígrafo Florencio de Valeránica en 945.

¹³⁴ Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Aemil. 5, sin fecha, aunque ubicable a mediados del siglo X.

¹³⁵ Me refiero a Barcelona, *Archivo Capitular*, 102, considerado por M. C. Díaz y Díaz, *De manuscritos visigóticos*, p. 88 como de procedencia burgalesa indudable, aunque debió de llegar a Cataluña bastante pronto. *Descriptus* suyo es probablemente Calahorra, *Archivo Capitular*, 2, del siglo XII, que no parece haberse movido de la zona donde fue ejecutado.

¹³⁶ A saber: *El Burgo de Osma, Archivo Histórico Diocesano*, 177 (s. XII); Madrid, *Real Academia de la Historia*, Aemil. 1 (s. XIII, copia del Aemil. 5 de la misma biblioteca, y ejecutado asimismo en San Millán de la Cogolla) y Madrid, *Real Biblioteca*, 12 (s. XIV, procedente, y probablemente originario del monasterio de Las Huelgas). Añádase Calahorra, *Archivo Capitular*, 2, ya mencionado.

¹³⁷ Cfr. el amplio análisis paleográfico y de contenido de A. Suárez González, *Patrimonio cultural de San Isidoro de León*, pp. 455-661.

¹³⁸ Da cuenta de dichas referencias documentales M. C. Díaz y Díaz, *De manuscritos visigóticos*, pp. 92-6. Del análisis de los documentos se desprende que entre los siglos IX y X hubo distintos códices de los *Moralia* en Caaveiro, Samos, Celanova, San Vicente de Almerzo, San Juan de Vega y San Pedro de Montes.

¹³⁹ El que sea probablemente el código leonés de los *Moralia* más imponente de este período, *León, Archivo San Isidoro de León*, 1, no presenta trazas de haber estado en contacto con esta particular recensión, si bien hay que advertir de que presenta fuertes rasgos de mozarabismo en lo que se refiere a la *mise en page*, lo que podría apuntar a que su modelo procediera del sur.

En el siglo XI el relato de la *Visio Taionis* aparece en un cuaderno aditicio (ff. 230r-234v) a un famoso códice emilianense de concilios ejecutado en la anterior centuria: *El Escorial, Real Biblioteca de San Lorenzo del Escorial*, d.I.1. Los textos con los que figura en este cuaderno son la epístola de Eugenio de Toledo a Protasio de Tarragona, la *Vita Ildephonsi* y unos fragmentos de Burcardo de Worms. El epígrafe y las variantes del texto de la *Visio Taionis* son los mismos que figuran en *Madrid, Real Academia de la Historia*, Aemil. 5, copiado en el siglo X en el mismo monasterio de San Millán, por lo que probablemente éste sea el modelo de esta forma «independiente» del texto. Su adición en este códice hay que ponerla en relación con los numerosos «suplementos» al texto de la Colección Canónica Hispana que fueron copiados aquí, muchos de ellos no siempre difíciles de explicar, aunque relacionados con la historia visigótica, las inquietudes políticas del monasterio y el condado de Castilla o el ordenamiento de la vida monástica en general¹⁴⁰. Por lo que respecta a la *Visio Taionis*, su vinculación con la historia del reino visigodo, y aun con el VII Concilio de Toledo, debió de favorecer su inclusión aquí.

Los testigos extrahispánicos constituyen un testimonio importante para comprender nuestro corpus, ya que como se ha dicho deben de depender de un modelo más primitivo, sin las intervenciones sobre el texto del índice que se observan en los manuscritos ibéricos. El primero de ellos, *Paris, Bibliothèque Nationale de France*, lat. 2213, fue copiado verosíblemente en la abadía de Moissac en el siglo XI. En él se unen ya elementos de distinta tradición, como un índice temático compuesto por Rainiero de Arezzo en tiempos de Enrique II de Alemania. En todo caso, los síntomas paleográficos del corpus parecen indudables: se lee «laetus accedat» por «laeta succedat», «suis» por «santis», «in ecclesia» por «misericordia». Texto similar a este manuscrito del siglo XI es *Paris, Bibliothèque Nationale de France*, lat. 5268, del siglo XIV, que descende del mismo subarquetipo. No se trata, empero, de un códice de los *Moralia*, sino

¹⁴⁰ Ha estudiado ampliamente la cuestión M. C. Díaz y Díaz, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, pp. 155-62.

de una versión aislada de la *Visio Taionis* en una colección de textos hagiográficos.

En el siglo XIII aparecerá en Italia un manuscrito de los *Moralia* (Cesena, Biblioteca Malatestiana, Piana 3166) en cuyo primer folio figuran la *Visio Taionis* y el índice en la versión primitiva. Varios de los errores de la *Visio* son comunes al código parisiense, lo que permite hablar de una familia extrahispánica. De esta misma familia salió también, por lo que cabe deducir del texto, una copia aislada de la *Visio Taionis* en el primer folio de un manuscrito misceláneo del siglo XII, italiano, aunque su procedencia exacta es desconocida (Roma, Biblioteca Vallicelliana, B 136).

Así pues, un código procedente de la península ibérica dio origen a la copia del manuscrito parisiense del siglo XI, modelo idéntico del que derivan los códigos italianos. Probablemente el camino seguido haya sido el paso de los Pirineos, y ya una vez en Francia el texto debería haber pasado a Italia¹⁴¹. El número de copias es bastante más escaso que en España, sin duda porque las implicaciones que un corpus así configurado guarda con el pasado visigótico no suscitaron evidentemente el mismo interés más allá de los Pirineos.

Con todo, cabe advertir en épocas más tardías hallamos algunos testimonios extrahispánicos imposibles de enmarcar dentro de la familia α . Se trata de Douai, *Bibliothèque Marceline Desbordes*, 299, un código de los *Moralia* del siglo XIII con algunas epístolas gregorianas añadidas al final, junto a las cuales se halla también la *Visio Taionis* en una versión ausente de los errores que caracterizan a los códigos franceses e italianos arriba señalados. No puede determinarse la antigüedad con que su versión pudo haber salido de la península. Lo mismo ocurre con Berkeley, *University of California, Bancroft Library*, UCB 162, un código de los *Moralia* con parte del índice en la versión hispánica y el elogio isidoriano: aunque el folio en que se halla nuestro texto, del siglo XV, es italiano, lo más probable es

¹⁴¹ Análisis clásico sobre los trillados caminos al norte de los Pirineos que siguieron numerosos códigos hispánicos en M. C. Díaz y Díaz, *La circulation des manuscrits dans la Péninsule Ibérique du VIII^e au XI^e siècle*, pp. 219-41, 383-92. Ciertamente el paso directo a Italia es igualmente posible, si bien el carácter tardío de los testimonios italianos no anima a asumir tal idea.

que entre sus ancestros tenga un modelo hispánico posterior a la ampliación de material llevada a cabo en la península.

En los últimos años del siglo XII se producen cambios importantes que habrán de marcar la recepción de la figura de Tajón en los siguientes siglos del medievo. En su *De rebus Hispaniae*, Rodrigo Jiménez de Rada, arzobispo de Toledo, escribirá una nueva versión de la *Visio Taionis* que pasará a incluir como episodio del reinado de Chindasvinto. Aunque su dependencia de la *Crónica mozárabe* es evidente (la utiliza como fuente en general al tratar de la historia de los godos), introduce también algunos cambios importantes. Jiménez de Rada señala la «magna turbatio» que existía entre los obispos visigodos por la «pérdida» de los *Moralia*, razón por la que se resuelve enviar a Tajón a Roma:

Et fuit in hoc concilio magna turbatio, eo quod liber Moraliū, quem beatus Gregorius ad petitionem beati Leandri conscripserat, deperditus negligencia in Hispaniis non extabat. Unde et idem princeps, sacro concilio approbante, Taionem Cesaraugustanum episcopum religione et litteratura prestantem et sollicitum Scripturarum ad Romanum Pontificem cum sua petitione pro libris Moraliū navigio destinavit.¹⁴²

Como se puede comprobar, para Jiménez de Rada no es ya la ausencia de una versión actualizada de los *Moralia* lo que lleva a Tajón a la urbe pontificia, sino la constatación por parte de los obispos de su propia negligencia en el cuidado de los libros. Este cambio de detalle está relacionado con otro, y es que Jiménez de Rada elimina la observación que hace el cronista mozárabe del hecho de que el papa «previó que iba a ser censurado» por su negligencia cuando tuvo noticia de la visión de Tajón, y parece asumir como realidad que los muchos libros del archivo impedían encontrar los *Moralia*, que en la *Crónica mozárabe* se revela como una simple excusa. Jiménez de Rada, pues, «suaviza» en su relato el tono de polémica antirromana de la primera versión. Por lo demás el relato es prácticamente idéntico, aunque se puede comprobar una cierta simplificación de la estructura

¹⁴² CCCM 72, p. 69,

narrativa: no se resume primero, como en la *Crónica mozárabe*, el resultado de la visión y luego se coloca el relato ampliado en boca de Tajón en forma de estilo indirecto.

Desde entonces la versión de Jiménez de Rada convivirá con la circulante en los códices de los *Moralia*. Todavía en el siglo XIII, Lucas de Tuy, mientras era canónigo en la colegiata isidoriana de León, incluirá la versión primera de *Visio Taionis* en su tratado antiherético *De altera vita*; citando el relato, pretende probar que las almas de los santos regresan con frecuencia al lugar donde están enterrados para atender allí a los suplicantes¹⁴³. El pasaje, copiado sin intervenciones deliberadas al contenido, reproduce un texto prácticamente idéntico al de León, *Archivo de San Isidoro de León*, 10, código originario de su misma colegiata y que seguramente empleó como modelo. No obstante, la historiografía hispana seguirá a Jiménez de Rada. La *Primera Crónica General* del rey Alfonso X el Sabio incluye una versión de la leyenda en romance castellano que es, según ha argumentado Michel Garcia¹⁴⁴, una traducción del capítulo en cuestión del *De rebus Hispaniae*. En ella se observa, como apunta el mismo autor, la banalización de algún concepto que en la versión latina adquiere más fuerza: por ejemplo, el cronista alfonsí afirma que Tajón «aduxo consigo el libro et el buen prez; e assi como dezimos fue ell onrado en Roma, et por esta guisa lo fue otrossi en Espanna»; la fórmula «buen prez»¹⁴⁵ no reproduce el tono de su modelo latino («libro, gaudio et gloria comitatus»), lo que parece sugerir que el cronista alfonsí tuvo menor interés o admiración por este episodio que Jiménez de Rada.

Tajón está entre los obispos recordados en un corpus hagiográfico referido a Zaragoza compuesto en esta misma ciudad en el siglo XIII. La mayor de las referencias se encuentra en la llamada *Legenda Caesaraugustana*, y aunque no pasa de lacónica, pone de manifiesto un recuerdo de nuestro obispo como el artífice del hallazgo de los

¹⁴³ Editado en CCCM 74A, pp. 52-4.

¹⁴⁴ M. Garcia, *Pour une idéologie du transfert*, pp. 25-6.

¹⁴⁵ Entiéndase *prez* en el sentido latino de *pretium*, no del homófono *prez* como *plegaria*, usado actualmente.

Moralia, que habría llevado a la iglesia de Santa María la Mayor (actualmente basílica del Pilar) de Zaragoza¹⁴⁶:

Quo defuncto, successit et in cathedra Cesaraugustana in ecclesia sancte Marie maioris Tayus, qui sedit in episcopatu XXVI annis. Qui duxit librum de moralius Iob a Roma in partibus Hispaniarum et ad predictam ecclesiam sancte Marie.¹⁴⁷

Desde el siglo XII son varios los manuscritos identificados en que transmiten una nueva versión independiente de la *Visio Taionis*, también integrada normalmente a la cabeza de los *Moralia in Iob*. Esta versión está falta de una edición crítica moderna, aunque Migne¹⁴⁸ la publicó a partir de la edición de los *Opera omnia* de Gregorio Magno curada por los monjes de la Congregación de San Mauro de París¹⁴⁹, donde lleva el nombre de *De inventione librorum Moraliū sancti Gregorii Magni*. Los siguientes manuscritos catalogados en la base de datos de Mirabile como pertenecientes a la *Visio Taionis* pertenecen en realidad a la versión más reciente:

Brugge, Hoofdbibliotheek Biekorf (Stadsbibliotheek), 140 (s. XII).¹⁵⁰

Cambridge, Pembroke College, 20 (s. XII).¹⁵¹

¹⁴⁶ Para el editor, J. C. Martín Iglesias, *Tres extos hagiográficos medievales sobre la ciudad de Zaragoza*, pp. 325-6 el hagiógrafo se habría basado en Jiménez de Rada, fuente de otros episodios narrados en el corpus.

¹⁴⁷ J. C. Martín Iglesias, *Tres textos hagiográficos medievales sobre la ciudad de Zaragoza*, p. 338. El orden de los obispos y la cronología que este hagiógrafo maneja son absolutamente fantasiosos.

¹⁴⁸ PL 75, col. 507-10.

¹⁴⁹ *Sancti Gregorii papae i cognomento Magni Opera omnia*, vol. 4, p. XXI, donde los editores ofrecen la siguiente nota sobre su modelo: «historiam inventorum a Tajone Caesaraugustano episcopo Moraliū... in Codice manu exarato monasterii Longipontis legimus». No he podido identificar por ahora la signatura actual de este códice *Longipontanus*.

¹⁵⁰ Este manuscrito de los *Moralia* contiene en realidad el *De inventione librorum Moraliū* en su f. 2v, como se puede comprobar en la digitalización existente hoy en abierto: <http://cabrio.bibliotheek.brugge.be/browse/webgalleries/MS140/index.html> (consultado 24/03/2019).

¹⁵¹ Otro manuscrito de los *Moralia* con el *De inventione librorum Moraliū* en su primer folio, según se deduce de la descripción dada por M. R. James, *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Pembroke College*, p. 18. El autor del catálogo copia el final

*Cambridge, Peterhouse, Mediaeval and Musical Manuscripts, 89 (0.9.2) (siglo XIII).*¹⁵²

*Douai, Bibliothèque Marceline Desbordes-Valmore, 301 (s. XII).*¹⁵³

*Eton, Eton College Library 13 (Bk.1.13).*¹⁵⁴

*Praha, Národní knihovna České Republiky, III.A.9 (s. XIV).*¹⁵⁵

*Oxford, Balliol College, 280 (s. XII).*¹⁵⁶

*Oxford, Saint John's College, 153 (s. XII).*¹⁵⁷

*London, Lambeth Palace Library, 56 (s. XII).*¹⁵⁸

propio de algunos manuscritos que transmiten el texto editado en PL: «hec visio per totam hispaniam invenitur in principio *Moralium Gregorii papae*».

¹⁵² Manuscrito de los *Moralia* con el *De inventione Moraliū*, cuyo inicio se cita en M. R. James – J. W. Clark, *Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Peterhouse*, pp. 106-7.

¹⁵³ Manuscrito de los *Moralia*. El texto de la visión se encuentra en el 211v, del que dispongo una reproducción digital. La escritura es bastante posterior al siglo XII en que figura datado el manuscrito. Se trata sin duda del *De inventione librorum Moraliū*.

¹⁵⁴ Manuscrito de los *Moralia* del siglo XIII. En M. R. James, *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Eton College*, p. 6 se ofrece sólo la nota «Visio Taionis», pero dispongo de una reproducción del f. 8r, en que se encuentra dicho texto, donde compruebo que se trata sin duda del *De inventione librorum Moraliū*.

¹⁵⁵ Nuevamente, un manuscrito de los *Moralia* donde el texto que copia el autor del catálogo se corresponde con el texto del *De inventione librorum Moraliū*. Cfr. J. Truhlar, *Catalogus codicum manu scriptorum qui in C. R. Bibliotheca Publica atque Universitatis Pragensis asservantur*, vol. 1 p. 36.

¹⁵⁶ Lo mismo cabe deducir de lo transcrito en el catálogo («Hec visio per totam Spaniam scripta...») de este códice de los *Moralia*. Cfr. R. A. R. Mynors, *Catalogue of the Manuscripts of Balliol College Oxford*, nº 280A.

¹⁵⁷ Códice de los *Moralia*; nuestro texto en ff. 39v-40v. El catálogo más reciente ofrece en realidad una descripción del texto del *De inventione librorum Moraliū* tal como está editado en PL: R. Hanna, *A Descriptive Catalogue of the Western Medieval Manuscripts of St. John's College Oxford*, pp. 220-1.

¹⁵⁸ En realidad el catálogo copia la última línea del texto editado en PL («libros *Moralium* in Hispaniam retulit»). Se trata de un códice de los *Moralia* en cuyo primer folio ha sido copiado nuestro texto. Cfr. M. R. James – C. Jenkins, *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Lambeth Palace*, vol.1, p. 89.

Münster, Universitäts- und Landesbibliothek, 107 (62) (s. XIV).¹⁵⁹

Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 16878 (s. XII).¹⁶⁰

Saint-Omer, Bibliothèque d'Agglomération, 13 (s. XII).¹⁶¹

Todi, Biblioteca Comunale «Lorenzo Leonii», 81 (cat. 2008: 33) (s. XIII).¹⁶²

Ushaw, Saint Cuthbert's College, 32 (s. XII).¹⁶³

A éstos deben sumarse otras decenas de manuscritos efectivamente catalogados en Mirabile como pertenecientes al *De inventione librorum Moraliū*¹⁶⁴. El número de testimonios sobrevivientes en

¹⁵⁹ Antiguo manuscrito de los *Moralia* en cuyo primer folio estaría nuestro texto. El catálogo de J. Staender, *Chirographorum in Regia Bibliotheca Paulina Monasteriensi Catalogus*, p. 14 remite en realidad al texto de PL del *De inventione librorum Moraliū*; en cualquier caso el manuscrito pereció en los bombardeos de la segunda guerra mundial, según me comunican desde el archivo (correo del 25/03/2019).

¹⁶⁰ Códice con el comentario a Reyes de Rabano Mauro y otras *expositiones* menores. Lo que en realidad copia es el *De inventione librorum Moraliū* en los ff. 155v-156v, como se comprueba en la digitalización online del manuscrito: <https://bibliotheque-numerique.bibliotheque-agglo-stomer.fr/notices/item/1412-morales-sur-job> (consultado 24/03/2019).

¹⁶¹ Es el de *De inventione librorum Moraliū* el que figura en el f. 22r, según se comprueba en la actual digitalización online del manuscrito: <https://bibliotheque-numerique.bibliotheque-agglo-stomer.fr/notices/item/1412-morales-sur-job> (consultado 24/03/2019). Es un manuscrito de los *Moralia*.

¹⁶² Manuscrito de los *Moralia in Iob*, escrito en Italia, aunque probablemente a partir de un modelo francés. Descrito en E. Menestó *et alii*, *I manoscritti medievali della Biblioteca Comunale L. Leonii di Todi*, pp. 179-84, donde se citan las siguientes palabras iniciales: «Hec visio per totam Hyspaniam invenitur scripta in principio Moraliū beati Gregorii pape. Beatus papa librum Job petente Leandro Spalense», de donde se desprende que estaríamos ante un ejemplar del *De inventione librorum Moraliū*.

¹⁶³ Se trata de un códice con la primera parte de los *Moralia* (libros 1 a 10), precedidos (f. 1r/v) en realidad del *De inventione librorum*, como puedo certificar en una reproducción en mi poder del folio en cuestión. Cfr. en cualquier caso también N. R. Kerr, *Medieval Manuscripts in British Libraries*, vol. 4, pp. 543-4.

¹⁶⁴ También en en F. Martello, «*Vidimus Gregorium*», p. 966 y en CPL 1715. Tales manuscritos son: Arras, *Bibliothèque Municipale*, 47 (s. XII), f. 1r; Basel, *Universitätsbibliothek*, A I 15 (s. XV); Basel, *Universitätsbibliothek*, B I 12 (s. XI / XII), f. 199v (el texto es una adición bastante posterior, en mano gótica, como se comprueba en la digitalización: <https://www.e-codices.unifr.ch/en/ubb/B-I-0012/199v>, consultado

considerablemente amplio y superaría los 70 ejemplares. Queda por evaluar el manuscrito *Sankt-Peterburg, Biblioteka Rossijskoj Akademii Nauk*, F. 11 (XXAb/VI), catalogado, al igual que los anteriores, como un testimonio de la *Visio Taionis* por el catálogo de Mirabile; no obstante, me ha sido imposible comunicarme con el servicio de manuscritos de esta biblioteca.

Esta versión de la leyenda llegará pronto también a la tradición impresa. El primer incunable de los *Moralia*, publicado en Nürnberg en 1471 en la imprenta de Johann Sensenschmidt (GW 11429), edita – sin título – el *De inventione librorum Moralium* antes del texto gregoriano, como figura en los manuscritos. El texto aparecerá igualmente en la mayor parte de impresos de los *Moralia* del siglo XV¹⁶⁵.

24/03/2019); Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz, theol. lat. fol. 134 (s. XV); Bologna, Biblioteca Albornoiana del Reale Collegio di Spagna, 6 (s. XII-XIV, según el sector), f. 12v (en realidad el texto aparece en una mano gótica del siglo XV: cfr. la digitalización: <http://irnerio.cirsfid.unibo.it/codex/006/>, consultado 24/03/2019); Bratislava, Státny Slovenský ústredný Archív, 111 (s. XV); Bruxelles, Bibliothèque Royale, 144 (s. XV); Bruxelles, Bibliothèque Royale, II 39 (s. XV); Bruxelles, Bibliothèque Royale, II 1080 (s. XIII); Cambrai, Médiathèque Municipale, 215 (s. XI), f. 2r (el texto es de una mano gótica del siglo XIV, cfr. https://ccfr.bnf.fr/portailccfr/jsp/index_view_direct_anonymous.jsp?record=eadcgm:EADC:D23010617, consultado 24/03/2019); Cambridge, Gonville and Caius College, 260/664 (s. XIV), f. 2r; Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 581 (s. XIII), f. 2r; Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 582 (s. XIII), f. 4v; Colmar, Bibliothèque Municipale, 32 (a. 1515); Darmstadt, Universitäts- und Landesbibliothek, 398 (a. 1450) (aunque nada se dice de nuestro texto en <http://www.manuscripta-mediaevalia.de/#5>, consultado 24/03/2019); Darmstadt, Universitäts- und Landesbibliothek, 538 (s. XV); Freiberg, Bibliothek der Oberschule, I.19 (s. XV); Innsbruck, Universitäts- und Landesbibliothek Tirol (s. XV); Kremsmünster, Stiftsbibliothek, 330 (s. XII); Leipzig, Universitätsbibliothek 292 (s. XV); Leipzig, Universitätsbibliothek 293 (s. XIII); Leipzig, Universitätsbibliothek 304 (s. XIII); Leipzig, Universitätsbibliothek 312 (s. XV); London, British Library, Add. 34807 (s. XV), f. 81r; Melk, Stiftsbibliothek, 688 (s. XV); Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 2212 (s. XII), f. 1r/v (en realidad el texto es una adición en mano gótica bastante posterior; consultado el original en febrero de 2016); Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 939 (s. XIII); Schulpforte, Bibliothek der Landesschule Pforta, A.18 (s. XII); Valenciennes, Bibliothèque Municipale, 34 (s. XII, el texto es adición posterior); Vic, Archivo y Biblioteca Episcopal, 26 (s. XI). Añado por mi parte Berkeley, Bancroft Library, UCB 162 (s. XIII para los *Moralia*, s. XV para el *De inventione librorum*, que aparece en un fascículo añadido al comienzo del manuscrito junto con el capítulo del *De viris illustribus* isidoriano sobre Gregorio; cfr. la descripción digital en http://ds.lib.berkeley.edu/BANCMSUCB162_1, consultado 24/03/2019).

¹⁶⁵ Cfr. la ficha de los incunables de los *Moralia* en <https://www.gesamtatalogderwiegendrucke.de/> (consultado el 19/12/2019).

Esta versión aplica los mismos cambios en el contenido que Jiménez de Rada (la pérdida de los *Moralia* se debe a la negligencia de los obispos hispanos, y está totalmente ausente en el elemento de crítica a la actitud de la curia papal). Se puede identificar también un estilo común a ambos textos: aunque no hay paralelos textuales, las dos nuevas versiones coinciden en eliminar la narración de Tajón y en poner en estilo directo el diálogo entre Tajón y los ancianos que se acercaron a él. Lamentablemente no me resulta posible determinar quién influyó a quién: la cronología, todavía no del todo determinada para el *De inventione librorum Moraliū*, no ofrece un dato conclusivo. Eso sí, Jiménez de Rada muestra una proximidad evidente mucho mayor a la *Crónica mozárabe*¹⁶⁶ (que, como quedó consignado, usa más veces a lo largo de su *De rebus Hispaniae*), y su relato de la visión de Tajón tuvo también un itinerario independiente, atestiguado al menos en unos folios aditicios del siglo XIII al ya mencionado códice de *Zaragoza, Archivo del Pilar*, sin signatura (falta de la *Visio Taionis* en su corpus original): el pasaje en cuestión de Jiménez de Rada fue añadido aquí junto con el testimonio más antiguo conocido de la aparición de la Virgen del Pilar al apóstol Santiago¹⁶⁷. Por el contrario, la posición del *De inventione librorum Moraliū* en los manuscritos guarda un claro paralelo con el corpus primitivo como *accessus* a los *Moralia*.

Sea como fuere, el *De inventione librorum Moraliū* parece tener su origen en territorio extrahispánico, y difundirá largamente por Europa la leyenda de Tajón, como es prueba la gran cantidad de testigos identificados. Este nuevo relato pone de manifiesto un cambio de interés respecto del que movió al cronista mozárabe, y también a Jiménez de Rada: la leyenda de Tajón es presentada como un episodio

¹⁶⁶ Por poner un ejemplo, Jiménez de Rada reproduce los datos sobre los asistentes al concilio que se halla en el texto de la *Crónica mozárabe*, pero no ya en el *De inventione librorum Moraliū*, ni en la versión independiente de la *Visio Taionis*: «Hic in Toletana urbe synodale decretum XXX episcoporum cum omni clero et vicariis eorum episcoporum quos langor vel inopia detinuerat et cum palatino collegio qui interesse collegis merebantur anno regni sui Vº indixit laudabiliter celebrandum, discurrentibus tantum notariis quos ad recitandum ordo requirit...» (CCCM 72, p. 69)

¹⁶⁷ Analizan las variantes del testimonio A. I. Magallón García – J. C. Martín Iglesias, *La leyenda de la Virgen del Pilar a Zaragoza*, p. 58. No es posible determinar la rama de la tradición del *De rebus Hispaniae* a la que responde el texto aquí copiado.

pintoresco de la historia de la obra. El texto se inicia hablando no de Chindasvinto y el VII Concilio de Toledo, sino de la relación entre Gregorio y Leandro, y de cómo a la muerte de éste el texto de los *Moralia* a él enviado se «perdió» en España:

Beatus Gregorius papa librum beati Job, petente sancto Leandro Hispalensi episcopo, exposuit, sicut in prologo Moraliū patenter videri potest, et ei expositum tradidit; illeque expositum eum in Hispaniam ad sedem Hispalensem detulit. Hispalensis autem civitas vulgari nomine Sibilis vocatur, et est metropolis Hispaniae. Decedente ergo beato Leandro, sanctus Isidorus germanus ejus, doctor praecipuus, loco ejus factus est archiepiscopus. Post cujus decessum, libri Moraliū, quos beatus Leander attulerat, ita per negligentiam perditī sunt, ut in tota Hispania non invenirentur. Post aliquot ergo annos Cydensindus rex Hispaniae triginta episcoporum in urbe Toletana congregavit...¹⁶⁸

Existió también la confluencia entre ambas versiones. Contamos en este sentido con un testimonio muy interesante para la historia de la recepción de Tajón: el actual *Lisboa, Biblioteca Nacional*, Alc. 349, el primero de una serie de los *Moralia* dividida en tres volúmenes (Alc. 350 y Alc. 351). En el f. 1r/v se contiene una versión particular del corpus inicial. Tal versión se inicia con un retrato de Gregorio Magno, como el *De inventione librorum Moraliū*, pero basado en el capítulo sobre el pontífice del *De viris illustribus* isidoriano, el mismo que se usa en el corpus primitivo. Sólo después de ello, de nuevo como en el *De inventione librorum Moraliū*, se pasa al relato de la *Visio Taionis*, para el que se recuperan, como ha estudiado Nascimento¹⁶⁹, unas líneas de la *Crónica mozárabe* referentes al reinado de Chindasvinto que no aparecen en ningún otro testimonio. Se trata, pues, de una versión «híbrida». El códice en cuestión, como los otros dos volúmenes que continúan la copia de los *Moralia*, fueron compuestos para dotar a la naciente biblioteca de Alcobaça en el siglo

¹⁶⁸ PL 75, col. 507A.

¹⁶⁹ A. A. Nascimento, *Um testemunho da tradição hispânica dos Moralia in Iob*, pp. 313-32. En el artículo se ofrece una transcripción del texto del códice.

XIII, de fundación cisterciense, por lo que es verosímil que el modelo principal haya sido un códice de área francesa, ámbito donde para entonces el relato del *De inventione librorum Moraliū* se hallaba difundido. Sin embargo, los ejecutores de la pieza parecen bien conscientes de la matriz hispánica del relato, que intentan reflejar con un conveniente regreso *ad fontes*.

Como quiera que sea, del *De inventione librorum* la leyenda pasará al *Speculum historiale* de Vicente de Beauvais¹⁷⁰, y de éste a su vez a la *Legenda aurea* de Santiago de Varazze¹⁷¹, incluida en la segunda redacción de la obra. Ambos textos omiten el nombre de Tajón, hablando sólo del «obispo de Zaragoza», lo que atestigua ya su lejanía respecto de los supuestos originarios de la leyenda.

Aunque es necesario todavía examinar convenientemente la tradición del *De inventione librorum Moraliū*, es posible trazar unas líneas generales de la recepción de Tajón en todo este período.

Tanto la redacción de la *Visio Taionis* que aparece en la *Crónica mozárabe* (que probablemente heredó de una fuente previa, según hemos visto) como la configuración del corpus a los *Moralia* identifican a Tajón como la piedra angular de la difusión de los *Moralia* en España frente al desprecio y la negligencia de la curia romana por tan eximio doctor. Ciertamente el panorama debió de haber sido más complejo, ya que la fuente hipotetizada para la *Crónica mozárabe* parece haber buscado suavizar el «gregorianismo» de Tajón, pero lo que parece haber predominado, al menos desde mediados del siglo VIII en adelante, es la imagen de un Tajón que difunde a Gregorio entre los hispanos y admira con su visión sobrenatural a la desdeñosa curia pontificia. Trasluce a ello un evidente orgullo localista, que viene en paralelo a una autoconciencia de un nivel cultural elevado desde el pasado visigótico.

Pasó el texto, con Jiménez de Rada, a integrarse entre los capítulos de la historia de España. Lo hizo con importantes cambios en el contenido, eliminando la impronta de la crítica romana del relato original. Sus sucesores, sin embargo, no siempre le otorgarían al

¹⁷⁰ Vicentius Bellovacensis, *Speculum historiale*, 20, 26 (ed. *Speculum quadruplex sive Speculum maius*, xx, 26).

¹⁷¹ Iacobus de Voragine, *Legenda aurea* (ed. G. P. Maggioni, *Iacopo da Varazze*, p. 305).

episodio la importancia que él todavía le confiere. Por la misma época del arzobispo toledano, y con cambios similares en lo sustancial a los practicados por él, se difunde más allá de los Pirineos una nueva versión a la cabeza de los *Moralia*, cuyos testimonios conocidos superan largamente el medio centenar. La leyenda es aquí un relato pintoresco, donde es perceptible que Tajón perdió la aureola de gloria que le reportó a él, y en paralelo a su patria, el hallazgo milagroso de la obra de Gregorio.

1.3 LA RECEPCIÓN DE TAJÓN ENTRE LOS SIGLOS XVI Y XVIII.

Desde el fin de la edad media y hasta la crítica del XVIII las menciones a las obras de Tajón son prácticamente inexistentes; en cambio, el viaje de Tajón a Roma fue bien conocido de los eruditos de la época, principalmente en España.

En el siglo XVI la leyenda de Tajón, en sus distintas recensiones, se presentaba en multitud de códices de los *Moralia*, y su progresiva inclusión en las crónicas peninsulares la llamaron a ser uno de los episodios canónicos de la historia de España hasta los avances de la crítica moderna. Varios de los *Opera omnia* de Gregorio del siglo XVI editaron el texto del *De inventione librorum Moraliū* como una suerte de prefacio a la obra, junto con otros textos relativos a la vida de Gregorio, continuando una tendencia iniciada en los impresos de la centuria anterior¹⁷².

Sea como fuere, Juan Vaseo, valiéndose de un códice perdido de la *Crónica mozárabe* que por entonces se encontraba en Alcobaca¹⁷³, así como de las historias de Jiménez de Rada y Lucas de Tuy, incluyó

¹⁷² A falta de un examen exhaustivo sobre este particular, puedo confirmar que el *De inventione librorum Moraliū* fue publicado en los *Opera omnia* de Lyon, Apud Hugonem et Haeredis Aemonem a Porta, de 1542, y poco después en la difusa imprenta de Froben, Basilea, en 1551, a cargo del profesor luterano Ulrich Coccus (la primera edición de obras completas de Gregorio en ámbito protestante). Ambas obras reproducen el mismo corpus introductorio inicial (con varios textos biográficos de Gregorio), donde la leyenda de Tajón es el último texto. También figura en la edición romana de 1588.

¹⁷³ T. Mommsen, MGH. *Auctores antiquissimi*, vol. 2, pp. 166-167 consideró que los fragmentos de *London, British Library*, Egerton 1934 + *Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia*, 81 eran testimonio supérstite de este códice, hipótesis canónica hasta no hace mucho. Actualmente puede considerarse probado que realmente pertenecen a otro códice, de origen mozárabe, y que el alcobancense continúa perdido: cfr. C. Cardelle de Hartmann, *The Textual Transmission of The Mozarabic Chronicle of 754*, pp. 13-29.

la leyenda en sus *Cronici rerum memorabilium Hispaniae*, cuyo primer y único tomo se publicó en 1552. Hasta donde yo sé, Vaseo es el primero en interesarse por los nombres de los posibles papas que pudieron haber trabado contacto con Tajón (cuestión que, como veremos, tendrá relevancia posteriormente), mencionando, sin decantarse por ninguno, a Teodoro I (642-649) y Martín I (649, depuesto en 654):

In hoc concilio Taio (Talonem alij appellant) Caesaraugustanus episcopus ab Rege et vniuersa concilio Romam missus est, ad quaerendam moralia Beati Gregorij, quae in Hispaniis quorundam negligentia perierant, cumque a summo Pontifice (**opinor Theodoro, vel Martino primo**) de die in diem reiiceretur, quasi in tam numerosa Bibliotheca non possent reperiri.¹⁷⁴

En 1554, Johannes Magnus, que fuera el último obispo de Upsala antes de que la Reforma se implantara en Escandinavia, publicó en Roma su *Historia de omnibus Gothorum Suevorumque regibus*, donde hace una breve paráfrasis de la *Visio Taionis* al hablar del reinado de Chindasvinto¹⁷⁵. Desconozco cuál pudo ser su fuente; acaso el *De inventione librorum Moraliū*, que para entonces era fácil de leer impreso.

Por otro lado, en la basílica del Pilar de Zaragoza se conservaban por entonces dos tomos de los *Moralia* que, según testifican varias noticias, eran celebrados entre los canónigos como la obra original traída por Tajón de Roma: los ya mencionados *Zaragoza, Archivo Capitular del Pilar*, sin signatura. Los manuscritos están necesitados de un conveniente estudio paleográfico, aunque el texto de los *Moralia* y el corpus inicial del primer tomo, a lo que parece todo de una misma mano (la de Pedro Poncas, cuyo nombre aparece en el colofón del segundo tomo¹⁷⁶), pueden datarse en el siglo XII. El primer

¹⁷⁴ I. Vaseus, *Chronici rerum memorabilium Hispaniae*, vol. 1, f. 105v.

¹⁷⁵ J. Magnus, *Historia de omnibus Gothorum Suevorumque regibus*, p. 709 (cito por la edición publicada en Basilea en 1558).

¹⁷⁶ Para un estudio y edición de esta leyenda, así como para la mejor descripción existente hasta ahora del códice, su bibliografía y sus vicisitudes, cfr. A. I. Magallón – J. C. Martín, *La leyenda de la venida de la Virgen a Zaragoza*, pp. 53-84.

tomo es conocido por transmitir el testimonio más antiguo conservado del relato hagiográfico de la aparición de la Virgen a Santiago en lo que después sería la basílica del Pilar, relato incorporado a final del códice en un bifolio aditicio (ff. 274r-275r) en el que se halla también la visión de Tajón en la versión de Jiménez de Rada. Los dos textos están escritos por una mano distinta de la que copió el resto del códice, y algo más tardía, probablemente del siglo XIII.

Como vimos en el apartado anterior, ya en el siglo XIII existía en Zaragoza la idea de que Tajón había depositado los *Moralia* en la basílica de Santa María la Mayor, ya que así aparece referido en la *Legenda Caesaraugustana*. No obstante, no hay datos que permitan certificar que la copia de Tajón se identificaba ya con los dichos volúmenes. El primer testimonio que –hasta donde alcanza mi conocimiento– los considera la copia original de Tajón es precisamente la edición príncipe de la leyenda de la aparición de la Virgen a Santiago, un libro de devoción editado en 1542, que además da prueba de conocer el relato de la visión de Tajón, si bien en él no se alude de manera clara a la creencia de que aquéllos eran los originales traídos de Roma¹⁷⁷. Sí alude a ello de forma explícita un episcopologio de Zaragoza compuesto por Hernando de Aragón, y sacado por escrito después de su muerte en 1575 (la copia manuscrita más antigua está en *Madrid, Biblioteca Nacional*, 1235). En él se lee:

Taio obispo. Año 647. Esto fue en tiempo del Papa Adriano, y estuvo en el Concilio de Toledo 8 en el año 647. Fue tenido por varón santo y letrado. El Rey Chindasvinto, y el concilio lo imbiaron a Roma por los

¹⁷⁷ *Hic continetur quomodo et per quos edificata fuit ecclesia beate Marie maioris et de Pilari civitatis Caesarauguste regni Aragonum*. Sobre esta rareza bibliográfica, de la que sólo se conserva un ejemplar custodiado en el Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón, cfr. A. I. Magallón García – J. C. Martín Iglesias, *La leyenda de la Virgen del Pilar a Zaragoza*, p. 64. La mención a los códices, transcrita por mi parte del original, es la siguiente: «Precedentis historie textus cuius sententiam patres nostri annuñciaverunt nobis (...) in beatissimi Gregorij pape moralium libris qui diu in urbe laterunant inventus est. Quos beatissimus ipse Gregorius tagioni Cesaraugustani presuli meritissimo vero etenim apprime eruditi a consilio Toletano regeque Hispanie pro dictis libris Romam destinato pernactanti in oratione in sancti Petri basilica cum sanctorum cetu apparens revelauit (...). Et ab illo usque nunc tempore in predictae ecclesie beate Marie bibliotheca decenti in hoc loco predicti libri custodiuntur» (entre cinco y seis páginas antes del final; no hay paginación ni foliación).

Morales de S. Gregorio sobre Job: los cuales traxo, y entrego a los que lo imbiaron, y no a los canonigos del Pilar, comos ellos pretenden. Los quales mostraron al Arçobispo de Sevilla Don Alonso Manrique passando por Çaragoça viniendo de las Cortes de Monçon siendo la letra moderna, y con sus flexas, y punlevantes y interrogantes y pausas como leen los frayles en el Refitorio. Riose el Arçobispo, que le quisiesen dar a entender tal. No tiene Armas.¹⁷⁸

Las Cortes Generales de Aragón se convocaron en Monzón, mientras Alonso Manrique fue arzobispo de Sevilla e inquisidor general, en 1524, 1533 y 1534, por lo que debe situarse en esas fechas el episodio narrado. Como se puede comprobar, la consideración de que los códices de los *Moralia* conservados en el archivo eran los mismos que trajo Tajón de Roma parece vinculada al interés propagandístico del santuario del Pilar por parte de los canónigos.

Ambrosio de Morales alude también a la visión de Tajón en su continuación de la crónica de España de Florián de Ocampo (tomo duodécimo del año 1577), al tratar del reinado de Chindasvinto. Su fuente de autoridad es Lucas de Tuy, aunque conoció también «un antiquissimo original de los *Morales*, que esta en la libreria de la santa Iglesia de Toledo» que le permitió saber de la existencia de la epístola de Tajón a Eugenio y confirmar la veracidad del relato, aunque en la edición hay un amplio espacio en blanco donde se debía mencionar el nombre de este obispo. Dada esta información, el código que conoció Ambrosio de Morales es sin duda el actual *Madrid, Biblioteca Nacional*, 80 (terminado en el año 945), testimonio de los *Moralia* que contiene el corpus introductorio en relación con Tajón y que se conservaba por entonces en la iglesia de Toledo. Es interesante remarcar además que Morales afirma que Teodoro I era papa cuando tuvo lugar el viaje de Tajón:

Deste Rey (sc. *Chindasvinto*) dize don Lucas, que fue muy diligente en hazer buscar los libros de los santos doctores (...). Al Rey y a todos causo mucho color

¹⁷⁸ Transcripción de C. H. Lynch, *San Braulio, obispo de Zaragoza*, p. 369. El original se encuentra en el f. 9 del mencionado manuscrito 1235 de la Biblioteca Nacional de Madrid.

platicando en este, el ver como no auia en España el libro de los morales de san Gregorio. Parece se auian perdido por alguna ocasion los que el santo doctor auia embiado a san Leandro: y como era el libro tan grande, y no auia entonces tan sueltos ni afficionados escriuientes, no es marauilla faltassen. El Rey por esto determino embiar vna solenne embaxada a Roma con Tayo obispo de çaragoça para traer de alla trasladado este libro. **El papa Theodoro** que entonces era, detuuu alla mucho al obispo, entretenriendole de dia en dia... (*figura a partir de aquí el relato de la visión de Tajón*). Reuelandosele san Gregorio, vio donde estaua su libro, y auiendolo hecho trasladar, boluio muy alegre con el en España, como el mismo obispo Tayo mas largamente lo refiere en vna carta que escriuio a *** y anda impressa en las obras de san Gregorio, y yo la he visto en **vn original antiquisimo de los Morales, que esta en la libreria de la santa Iglesia de Toledo.**¹⁷⁹

En 1593 tiene lugar la importante publicación de la *Collectio conciliorum Hispaniae* de García de Loaisa, por entonces canónigo de Toledo, que habría de ser elevado a arzobispo de la ciudad en 1598. Loaisa editó por primera vez la primera recensión de la visión de Tajón como una suerte de «apéndice» al VII Concilio de Toledo, y da la noticia de que en Zaragoza existe un código con los *Moralia* originales («Sunt qui affirmant hunc librum Moraliū Gregorij a Taione allatum, in Ecclesia Metropolitana Caesaragustae hodie religiose asseruari, magna populi et Clerici veneratione»¹⁸⁰).

Mommsen¹⁸¹ pensó que García de Loaisa se había basado para su edición de la visión en un código de la *Crónica mozárabe*, mientras que Díaz y Díaz¹⁸² sugirió que podía tratarse de *Madrid, Biblioteca Nacional*, 80 (código de los *Moralia* ya mencionado que, como dije, efectivamente estuvo en la biblioteca de la iglesia de Toledo, donde trabajó Loaisa). A mí me parece, de todos modos, que el modelo más

¹⁷⁹ A. de Morales, *Los otros dos libros undecimo y duodecimo de la Coronica General de España*, f. 135r/v.

¹⁸⁰ G. de Loaisa, *Collectio conciliorum Hispaniae*, p. 415.

¹⁸¹ T. Mommsen, *MGH. Auctores antiquissimi*, vol. 2., p. 333.

¹⁸² M. C. Díaz y Díaz, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, p. 337.

verosímil son los ff. 230r-234v del manuscrito del *Escorial*, *Real Biblioteca de San Lorenzo del Escorial*, d.I.1, que transmiten una compilación de textos escrita posiblemente en el siglo XI para incorporarse a este famoso códice de concilios, ejecutado en el IX en San Millán de la Cogolla. Las variantes coinciden en lo sustancial y, sobre todo, Loaisa reproduce una titulación de la visión («De visione habita Taioni epicopo in Romana ecclesia et de libro Morali in Spania ducto») que sólo se encuentra en este códice, así como en su modelo, que es el actual *Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia*, Aemil. 5 (siglo IX), y otro *descriptus* tardío de éste (siglo XIII), que es *Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia*, Aemil. 1. El códice 5 de la Academia de la Historia fue sin embargo objeto de una revisión y mejora del texto por parte de una mano del siglo XII que aleja sus variantes de las empleadas por Loaisa, mientras que el códice 1 del mismo archivo bebe, a su vez, del texto ya revisado del 5, por lo que el ejemplar más próximo a Loaisa es sin duda el escurialense.

Podemos constatar que Loaisa introdujo una innovación relevante frente al texto de su fuente, conjeturando el nombre del papa con que Tajón habría trabado contacto, que considera ser Martín I. En efecto, si en el escurilense, al narrarse el momento en que el papa le pide a Tajón saber el relato de su visión, se lee «Requisitus vero et coniuratus est Taio a papa Romense»¹⁸³, Loaisa dice lo siguiente: «Requisitus vero et coniuratus est Taio **a Martino primo** papa Romano»¹⁸⁴. Años más tarde, César Baronio, en el tomo octavo de sus *Annales ecclesiastici*, publicado en 1599, conociendo el texto de la visión de Tajón por la edición de Loaisa, y considerando original la mención del papa, afirmará que el viaje de Tajón se produjo durante el pontificado de Martín I, contradiciendo específicamente a Ambrosio de Morales, que había aludido a Teodoro I. Baronio considera que el testimonio del texto editado por Loaisa era probatorio y, además, pensaba que retrotraer al fin del concilio mismo, en el 646, el viaje de Tajón, tenía el problema de que no era seguro saber si por entonces el zaragozano era ya obispo, como dice específicamente el relato de la

¹⁸³ *El Escorial, Real Biblioteca de San Lorenzo del Escorial*, d.I.1, f. 234r.

¹⁸⁴ G. de Loaisa, *Collectio conciliorum Hispaniae*, p. 414.

visión¹⁸⁵. Además, se permite refutar lo dicho por Jiménez de Rada acerca de que la negligencia de los eclesiásticos hispanos había llevado a que los *Moralia* se perdieran, considerando otras pruebas que permiten confirmar que, como sugiere el texto editado por Loaisa, había partes faltantes de los *Moralia* en la península:

Hoc eodem anno (sc. 649), qui vltimus censetur Chindasuindi Regis Hispaniarum, cum idem sanctus Martinus Romanus Pontifex sedere coepisset, contigisse fertur reuelatio diuinitus facta librorum Moraliū S. Gregorij Papae... (*Reproduce el texto editado por Loaisa*). Sed quidam erant libri illi, quos in Hispaniae desiderari adeo dolebat Caesaraugustanus Episcopus? Ex epistola eiusdem sancti Gregorij ad Leandrum possumus intelligere, vbi haec leguntur: «Quia longo terrarum spatio disiunctum te videre nequeo: vnum quod mihi de te dictauit charitas, fecit vt librum regulae pastoralis, quem in Episcopatus mei exordio scripsi, et libros quos in expositionem beati Iob iamdudum me fecisse cognouisti, sanctitati tuae cum communi filio Probino presbytero veniente transmitterem. Et tuae charitati in eo opere tertiae et quartae partis codices non transmissi; quia eos solummodo inuenio, quos ex eiusdem partibus codices iam monasteriis dedi. Hos itaque sanctitas tua studiose percurrat, etc.»¹⁸⁶ Sic igitur vides caruisse Hispanos prima et secunda parte Moraliū: nec mirum haud facile eos libros a Martino Pontifice inueniri potuisse, qui neque ipsi Gregorio adeo facile prae manibus essent, vt eos mitteret operis reperiret, nisi eas, quas (vt ais) monasterijs tradidisset.

Corrigendus est Rodericus Toletanus, dum ait, negligentia Hispanorum deperdita esse illam partem librorum Moraliū, pro qua inuenienda suscepit

¹⁸⁵ Obviamente hoy sabemos que Tajón sólo pudo ser obispo tras la muerte de Braulio en 651, pero Baronio desconoce la fecha de muerte de este último. Sospecha, de todas formas, que Tajón no sería obispo hasta poco antes del VIII Concilio de Toledo del 653, en cuyas actas figura por primer vez su firma.

¹⁸⁶ Cita de la epístola 53 del libro V del *Registrum epistolarum* de Gregorio Magno. Cfr. D. Norberg, *Sancti Gregori Magni Opera. Registrum epistolarum*, p. 348.

profectionem Romam Taio Caesaraugustanus Episcopus. Sed in eo nec nobis arridet, dum ait a Concilio septimo Toletano eiusmodi Romam esse decretam legationem: siquidem dictum Concilium contigit celebrari ante biennium, anno nimirum Domini sexcentesimo quadragesimosexto, quo tempore necdum Taionem puto creatum adhuc fuisse Caesaraugustanum Episcopum, qui vltimo pene loco vt iunior reperitur subscriptus octauo Concilio Toletano. **Sed et illud in historico Ambrosio miratus sum, id dicere accidisse sub Theodoro Romano Pontifice, cum scriptio illa a Garsia viro acuratissimo fidelissime reddita, sub Martino Papa id accidisse testetur.**¹⁸⁷

La leyenda de Tajón aparece mencionada también la *Historia* de Juan de Mariana, si bien este autor sólo transcribe el relato mismo al tratar del reinado de Chindasvinto, y parece conocerlo únicamente a través de otros autores, como manifiesta el hecho de que parezca entender que el relato de la visión se encuentra también en la carta de Tajón a Eugenio¹⁸⁸.

Durante la última década del siglo XVI y los primeros años del XVII tienen lugar una serie de acontecimientos que habrían de convulsionar el panorama de los estudios históricos españoles. En el contexto de larga contienda entre Santiago y Toledo por verse reconocidas como diócesis primadas de España, García de Loaisa recuperó una antigua argumentación sostenida por Jiménez de Rada en el IV Concilio de Letrán (año 1215) para probar, frente a los intereses de Compostela, que Santiago el Mayor nunca había predicado en España¹⁸⁹. Baronio, que junto a Roberto Belarmino presidía la comisión a la que Clemente VII había encargado la revisión del *Breviario romano* de Pío V, aceptó finalmente los argumentos de Loaisa en 1600, al publicar el tomo noveno de sus *Annales ecclesiastici*, y buscó eliminar el registro de la predicación de

¹⁸⁷ C. Baronius, *Annales ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198*, vol. 8, pp. 416-417.

¹⁸⁸ «Hobo fama, y el mismo Tajo lo testifica en una carta que escribió en esta razon, que el mismo S. Gregorio se le apareció y reveló lo que tanto deseaba saber» (J. de Mariana *Historia general de España*, vol. 1, p. 321).

¹⁸⁹ Cfr. G. de Loaisa, *Collectio conciliorum Hispaniae*, pp. 287-293.

Santiago en España presente en las oraciones del *Breviario*. La polémica, que no se resolvería hasta que en 1631 Urbano VIII zanjó la cuestión a favor de los partidarios de la predicación jacobea, vino a sumarse a los conflictos paralelos en torno a la necesidad de suprimir el voto a Santiago, impuesto de forma muy impopular en la Corona de Castilla, o admitir el copatronato de Santa Teresa, a instancias de lo que reclamaban el Carmen Descalzo y amplios sectores de la Compañía de Jesús; pero sobre todo contribuyó a buscar e inventar pruebas que certificasen históricamente el origen apostólico de la iglesia hispánica.

Así, en un contexto de falsos descubrimientos de reliquias y obras antiguas, cuyo exponente más difundido fueron los hallazgos, habidos en 1595, de los libros plomados del Sacromonte (una serie de tratados teológicos con influjo islámico pretendidamente escritos por discípulos árabes de Santiago que habían llegado con él durante su peregrinación en la península¹⁹⁰), un canónigo de Toledo, Jerónimo Román de la Higuera, pretendió dar difusión a unos cronicones antiguos de autores españoles o radicados en España, publicados durante los primeros años del siglo XVII, cuyos originales decía se habían hallado en la biblioteca de Fulda. Dichos cronicones, inventados totalmente por Higuera, y objeto de interpolaciones por parte de otros autores falsarios, reforzaban la autenticidad de la predicación de Santiago en la península y los orígenes apostólicos de la iglesia hispánica, dando pábulo además a todo tipo de leyendas y genealogías en torno a los obispos españoles de época antigua y medieval.

Entre estas obras cabe mencionar las dos versiones conocidas del cronicón de Lucio Dextro (hijo de San Paciano de Barcelona que figura como autor de un *Chronicon omnimodae historiae*, realmente perdido, en el *De viris illustribus* de Jerónimo), con ampliaciones de diversa extensión a cargo de Marco Máximo, Braulio, Tajón y Heleca

¹⁹⁰ Se ocupó del asunto en su día –y sigue siendo fundamental– J. Godoy Alcántara *Historia crítica de los falsos cronicones*, pp. 44-128. Más recientemente F. M. García Arenal, M. Rodríguez Medrano, *Jerónimo Román de la Higuera and the Leed Books of Sacromonte*, pp. 243-268. Los libros plomados y su contenido son posiblemente obra de dos moriscos, Miguel de Luna y Alonso del Castillo, que poco después del hallazgo sacarían una traducción castellana a partir del «original» árabe.

(todos ellos obispos de Zaragoza)¹⁹¹, así como los cronicones de Liutprando de Cremona (historiador lombardo, establecido en Toledo según la biografía que Higuera le inventa)¹⁹² y Julián Pérez (personaje fantástico que habría sido mozárabe toledano)¹⁹³. Antes de la fecha de la primera publicación, Higuera ya había dado a conocer el cronicón de Dextro a varios corresponsales, posiblemente poco después de los hallazgos del Sacromonte¹⁹⁴.

Los cronicones de Liutprando y Julián Pérez contienen referencias específicas a Tajón. La del primero es muy escueta («Taio, Episcopus Caesaraugustanus, gloriosus habetur»¹⁹⁵), pero la del segundo llama a Tajón «santo» y da su fecha de muerte el día cuatro antes de las kalendas de febrero de la era 698, es decir, el 29 de enero del 659 («Florebat memoria S. Taronis Pontificis Caesaraugustani docti, et pii, qui obiit in pace 4. Kal. Februarii, Era 698»¹⁹⁶). Ya en la primera edición de las adiciones al cronicón de Dextro figura, además, un poema teóricamente escrito por Valderedo, sucesor de Tajón en la sede de Zaragoza, donde también se le considera santo y al final del cual se encuentra la misma fecha de muerte, variando un año de la era (697, año 658 de la natividad): «Obiit sanctissimus Pontifex in pace famulus Dei Taio Caesaraugustae. Era 697, 4. Kal. Februarii»¹⁹⁷. A la luz de estas referencias, Juan Tamayo Salazar, firme defensor de la autenticidad de los cronicones, incluye a Tajón en su relación de

¹⁹¹ Cfr. J. Calderón, *Fragmentum Chronici, sive Omnimodae Historiae Flavii Lucii Dextri Barcinonensis*, y J. Calderón, *Flavi Lucii Dextri V. C. Omnimodae Historiae quae extant*.

¹⁹² L. Ramírez del Prado, *Liutprandi subdiaconi Toletani, Ticinensis diaconi, tandem Cremonensis episcopi Opera quae extant*.

¹⁹³ L. Ramírez del Prado, *Iuliani Petri Archipresbyter S. Iustae Chronicon cum eiusdem adversariis et de eremiteriis Hispanis brevis descriptio*.

¹⁹⁴ Cfr. J. Godoy Alcántara, *Historia crítica de los falsos cronicones*, pp. 129-220.

¹⁹⁵ L. Ramírez del Prado, *Liutprandi subdiaconi Toletani, Ticinensis diaconi, tandem Cremonensis episcopi Opera quae extant*, p. 332.

¹⁹⁶ L. Ramírez del Prado, *Iuliani Petri Archipresbyter S. Iustae Chronicon cum eiusdem adversariis et de eremiteriis Hispanis brevis descriptio*, p. 72.

¹⁹⁷ J. Calderón, *Fragmentum Chronici, sive Omnimodae Historiae Flavii Lucii Dextri Barcinonensis*, parte III, pp. 8-9, y posteriormente J. Calderón, *Flavi Lucii Dextri V. C. Omnimodae Historiae quae extant*, pp. 232-3. Puede consultarse en estas referencias el poema completo, cargado de tópicos literarios totalmente inverosímiles para la poesía del siglo VII.

santos de España¹⁹⁸, con un estudio donde recoge varias referencias, apócrifas o no, sobre el autor, y dando como su fecha de muerte la misma que figura en el falso epitafio de Valderedo.

Entre las adiciones al cronicón de Dextro se encuentra también un supuesto epitafio escrito por Tajón a Honorato, obispo de Sevilla (636-641), al que se hace hermano suyo¹⁹⁹. El epitafio guarda importantes similitudes con otro poema sepulcral descubierto en 1581 en Vercelli, en honor de otro Honorato, obispo de esta localidad, por lo que Higuera, o los miembros de su círculo, debieron de inspirarse en éste²⁰⁰. En la segunda edición del cronicón de Dextro, una nota de Rodrigo Caro, conocido erudito sevillano, informa de que existe una inscripción hallada en Sevilla que había estado por mucho tiempo en casa de Benito Arias Montano, y que, aun falta de las dos primeras líneas, coincidía sustancialmente con el poema de Tajón. La inscripción, actualmente en el Patio de los Naranjos de la catedral de Sevilla, es probablemente, según las últimas investigaciones²⁰¹, una falsificación renacentista elucubrada por Rodrigo Caro y el círculo de falsarios de Higuera, que nunca estuvo en casa de Benito Arias Montano y que se habría ideado específicamente para servir de certificación del poema de Tajón publicado en las adiciones a Dextro, el cual blindaba el interés que la iglesia sevillana tenía puesto en demostrar el pontificado de Honorato como sucesor de Isidoro²⁰². Si en la inscripción se suprimieron las primeras líneas habría sido para

¹⁹⁸ J. Tamayo Salazar, *Anamnesis, sive Commemorationes Sanctorum Hispanorum*, vol. 1, pp. 337-42.

¹⁹⁹ J. Calderón, *Fragmentum Chronici, sive Omnimoda Historia Flavii Lucii Dextri Barcinonensis*, parte III, pp. 7-8.

²⁰⁰ Cfr. H. Gimeno Pascual – M. Miró Vinaixa, *Carmina para Honorato*, pp. 241-57.

²⁰¹ Cfr. fundamentalmente H. Gimeno Pascual – M. Miró Vinaixa, *Carmina para Honorato*, pp. 241-57. En todo caso, la tesis más difundida entre quienes no dieron crédito a la veracidad de los cronicones es que la inscripción es original, pero el poema publicado en las adiciones a Dextro es una impostura para vincular a este Honorato con Sevilla e inventarle una relación de parentesco con Tajón. La inscripción, en efecto, está falta de las primeras líneas, que en el cronicón se rellenan con la mención específica de Tajón y Sevilla. El primero es esbozar esta posibilidad fue N. Antonio. *Bibliotheca Hispana Vetus*. p. 424, y de ahí en adelante.

²⁰² En efecto, el historiador Lucas de Tuy cuenta que el sucesor de Isidoro fue un personaje llamado Teodisclo, acusado de herejía por falsificar escritos de su predecesor para acomodarlos al adopcionismo. Tal historia, no confirmada por ninguna otra fuente, era vista con suspicacia por la iglesia sevillana de inicios del siglo XVII.

dotar de mayor verosimilitud al hallazgo. El reciente descubrimiento de otra copia más en la Real Academia de la Historia (2/Ms. 23, f. 213), coincidente en lo sustancial con el texto de la inscripción pero probablemente anterior a ésta, y en todo caso sin ser traslado suyo, viene a mostrar que el texto de la futura inscripción de Sevilla circuló durante un tiempo entre los interesados en la falsificación.²⁰³

En la la diócesis de Zaragoza la polémica sobre la predicación de Santiago se vive con especial intensidad, ya que los intentos de Baronio y Belarmino de revocar la canonicidad de tal creencia podían echar por tierra la veracidad de la aparición de la Virgen a Santiago en Zaragoza y, por tanto, de toda la tradición pilarista, que los canónigos zaragozanos esgrimían para defender su antigüedad apostólica y sus derechos de primacía frente a La Seo. Aun después de que Urbano VIII apuntalase en 1631 la predicación de Santiago en España, nada figuraba en el *Breviario romano* sobre la aparición de la Virgen al apóstol, lo que llevó a los canónigos a continuar buscando pruebas que sostuvieran ante la sede romana la tradición de la devoción pilarista (siendo especialmente intenso el influjo popular que tuvo el conocido como milagro de Calanda en 1640, cuando la Virgen habría restituido la pierna amputada de Miguel Pellicer)²⁰⁴.

Así, en plena polémica pilarista, el franciscano Diego Murillo publica en 1616 una historia de la fundación del Pilar con declarado tono apologético, valiéndose con entusiasmo de las noticias de las ampliaciones al cronicón de Dextro, que obtuvo del mismo Román de la Higuera²⁰⁵. Por lo que respecta a Tajón, Murillo conoció

²⁰³ Tal es lo que argumentan H. Gimeno Pascual – M. Miró Vinaixa, *Supersunt adhuc lapidis hostilis minae*, pp. 83-98, que estudian el descubrimiento.

²⁰⁴ Cfr. E. Serrano Martín, *Silentium facite*, pp. 697-714. La polémica volvería a ser especialmente intensa desde la última década del siglo XVII, período en el que Juan de Ferreras sostuvo que la leyenda del Pilar tenía carácter supersticioso, y hasta 1720, cuando la Inquisición prohibió definitivamente divulgar toda teoría contra la tradición.

²⁰⁵ «También me valdré, para confirmacion de lo que yré diciendo de algunos testimonios de S. Braulio y de Heleca Obispos de Zaragoza (...). Entrambos varones insignes, grandes letrados y grandemente curiosos en escudriñar las cosas de aquellos tiempos: por lo qual se preciaron de hazer algunas adiciones al Chronicon de Marco Maximo. (...) En esta Ciudad de Zaragoza ay algunos (*sc. de estos tratados*), y yo tengo vno dellos. El medio por donde se han venido a sacar tantos traslados, ha sido vn Padre graue de la compañía de Iesus, llamado Geronymo Roman de la Higuera» (D. Murillo, *Fundación milagrosa de la capilla angelica y apostolica de la Madre de Dios del Pilar*, pp. 27-8).

directamente los códices de Zaragoza que transmiten el corpus tajoniano, aunque, a diferencia de la tradicional creencia de los canónigos del Pilar, sostiene que no pueden ser los originales traídos por Tajón de Roma, si bien deja en el aire que su copia hubiera podido depender de la encomienda de Tajón mismo. Es algo que le interesa especialmente remarcar en aras de defender la antigüedad del relato de la aparición de la Virgen a Santiago que allí se incluye, cuestión para la que también establece algunos matices:

Pienso que algunos engañados (...) se han querido persuadir, que aquellos libros son los mismos que escriuió san Gregorio por su mano, por la de su secretario. Pero esto no es de creer, porque ni el Papa dexaria sacar de su libreria tan precioso tesoro, para embiarle a España, priuandose del, ni la forma en que está escrito en pargamino tan grande, y con tan crecida letra, da lugar a creer, que de aquella manera se escriuiesse, quando el Santo le yua componiendo, y dictando. Verdad es que se pueden llamar los originales de S. Gregorio, en orden a otros muchos que se sacaron dellos, para diuersas Iglesias de España, però esto es muy differente de lo que algunos creen y porfian sin fundamento. La tradicion pues, que se tiene en la Iglesia del Pilar, es: y la tienen por cosa constante; que los dichos dos libros, son los mismos que el santo Obispo Tayon traxo de Roma (...) que quando los traxo, como era Obispo de Caragoça, despues de auer sacados dellos algunos traslados, le dieron lugar paraque los lleuasse a su Iglesia, y el lo hizo assi, poniendolos en Nuestra Señora del Pilar (...). Lo que ahora digo es, que yo he visto los dichos libros, y tenido en mis manos, y que en el fin del segundo Tomo, está escrito el texto de la fundación del Pilar: y que al parecer es de la misma letra que lo demas del libro. (...) Pero imagino que, aunque es harto antigua, no lo es tanto como los dichos libros; porque hay algunos terminos de menos antigüedad, que la que los libros tienen (...) que a mi juyzio, el que los

escriuio, para que mejor lo entendiesen, quitó los antiguos, y en su lugar puso aquellos.²⁰⁶

Posteriormente recogerá la primera vida de Tajón basada en las noticias de los cricones, incluyendo el falso epitafio a Honorato y el que le habría dedicado Valderedo. Como pudo ver personalmente los *Moralia* y leer la carta de Tajón a Eugenio, es el primero en mencionar la existencia de los *Excerpta*. Por lo demás, asume de Padilla la idea de que Tajón acudió a Roma tras el concilio de Toledo del 646, cuando pontificaba Teodoro I, y no volvió hasta los años de Martín I²⁰⁷.

Mucho más interesado que Murillo fue Luis López Vaca, personaje envuelto en misterio, que aparece mencionado en varias cartas de Andrés Uztarroz y sus corresponsables, siempre en relación con sus polémicas obras²⁰⁸. De las palabras de sus críticos se desprende que era de origen palentino, se había aficionado a las letras en su juventud y se había instalado en Zaragoza para desempeñar el oficio de pastelero, circunstancia que generó no poca hilaridad entre los corresponsales. Se sospecha desde entonces, en todo caso, que detrás de su nombre se pudieran esconder más autores²⁰⁹.

La primera obra sacada por Luis López fueron los *Tropheos y antigüedades de la imperial ciudad de Zaragoza*, publicados en 1639, a poco del milagro de Calanda. Por lo que consta de las cartas de Uztarroz, tuvo dificultades para difundir la obra, ya que se había imprimido sin licencia, que finalmente tuvieron que abonar los canónigos del Pilar. La obra, una historia de Zaragoza esencialmente dirigida a demostrar una vez más la veracidad de la creencia de la aparición mariana a Santiago donde luego habría de erigirse la iglesia del Pilar, depende largamente de los cricones e inventa no pocas pruebas, que se añaden al cúmulo de falsificaciones de la época. Tiene un capítulo dedicado a Tajón donde, como hiciera Murillo, cita y

²⁰⁶ D. Murillo, *Fundación milagrosa de la capilla angelica y apostolica de la Madre de Dios del Pilar*, pp. 16-7.

²⁰⁷ Cfr. para todo D. Murillo, *Fundación milagrosa de la capilla angelica y apostolica de la Madre de Dios del Pilar*, pp. 242-7.

²⁰⁸ Cfr. R. del Arco y Garay, *La erudición española en el siglo xvii*, pp. 160-1, 174-8, 647.

²⁰⁹ Cfr. R. del Arco y Garay, *La erudición española en el siglo xvii*, p. 648.

estudia los dos falsos epitafios que aparecen en las adiciones a Dextro, y, valiéndose de ellos, le llama también «santo». Considera que los *Moralia* conservados en Zaragoza son los que trajo Tajón de Roma, que precisamente por haberlos copiado allí no los habría escrito «en letra goda» (visigótica), hipótesis con que quiere satisfacer las objeciones que se pudieran poner a su autenticidad²¹⁰.

Luis López apenas argumenta nada nuevo, pero ofrece pruebas novedosas que vienen a sustentar hipótesis anteriores. Es algo especialmente significativo en el caso del papa que habría pontificado mientras Tajón estuvo en Roma. Luis López afirma que un canónigo del Pilar, enviado a Roma, había sacado copia –conservada, según se dice, en el archivo de la iglesia zaragozana– de una inscripción que se hallaba ante las gradas del sepulcro de San Pedro, donde se conmemoraría la visión:

(...) y fue tan célebre en Roma el milagroso modo de hallar este libro nuestro Obispo Tayon, que desde aquellos tiempos para perpetua memoria se halla una piedra en las gradas del Altar de San Pedro in Vaticano, de la grandeza de un pliego de papel de marca mayor tendido poco más largo, y de la misma alteza, y en ella con caracteres latinos, esta inscripción, que en breves palabras acredita lo que está dicho. Traxola al Archivo de Nuestra Señora del Pilar, donde hoy se conserva copia de ella, la buena memoria del Doctor Perez Canonigo que fue desta Santa Iglesia, y su agente en Roma estos años pasados, y es de esta manera:

TAGIONI CAESARAUGUSTANI

EPISCOPO AD SEPULCHRUM S.

PETRI PERNOCTANTI LIBRI B.

GREGORII PAPAE REVELANTUR

ANNO DCXLVIII

²¹⁰ Cfr. L. López Vaca, *Tropheos y antigüedades de la imperial ciudad de Zaragoza*, pp. 485-93.

Desta inscripcion consta el tiempo que el santo Obispo Tayon tardó en hallar los Morales de San Gregorio en Roma, que hasta agora se auia ignorado, lo qual fue tres años, porque el Concilio Septimo de Toledo se celebró en la Era 684 que corresponde al año 646, y en este año como concuerdan los autores dichos, salió de España Tayon, y fue a Roma donde estuuu hasta que halló el libro, que como parece por la inscripcion, fue el año 649, y assi a esta cuenta estuuu los tres años dichos, en que ya auia muerto el Papa Theodoro, a quien dio la embaxada, y gouernaua la Santa Iglesia el Papa Martino, en su segundo año.²¹¹

Masdeu, que conoció esta inscripción a partir de una fuente mediata, dejó cuenta de su inverosimilitud ya en el siglo XVIII²¹². Se puede ver bien que el contenido de la inscripción, dando como fecha de la visión el año 649, conviene (y a tal efecto se habría inventado) a la argumentación de que Tajón habría regresado durante el pontificado de Martín I, y que habría permanecido allí desde después del VII Concilio de Toledo, tres años antes, mientras aún pontificaba Teodoro I. Tendría interés constatar si efectivamente se encuentra alguna copia en el archivo del Pilar, con vistas a conocer mejor el círculo que dio lugar a estas falsificaciones.

Luis López hace referencia también a un epitafio hallado hacía unos años frente a la capilla del Pilar, y del que hoy no se conserva noticia alguna, donde figuraba el nombre de un tal Pedro Poncas, que vendría a identificarse con el copista del mismo nombre que, este sí, figura en el colofón de los *Moralia* del Pilar:

Epitafio de Pedro Poncas

Zaragoza, *Archivo de la Parroquia de Nuestra Señora del Pilar*, s/s, f.

240v

Ante tuos vultus sum P(etr)us rite Explicit hic morum Iob carmen.

²¹¹ L. López Vaca, *Tropheos y antigüedades de la imperial ciudad de Zaragoza*, pp. 488-9.

²¹² Cfr. J. F. Masdeu, *Historia crítica de España y de la cultura española*, vol. 9, , p. 451, donde se encargó de indagar si dicha inscripción se hallaba efectivamente en Roma. Su fuente declarada es una cita que hace de la inscripción F. Gándara, *El cisne occidental canta las palmas y triunfos eclesiásticos en Galicia ganados por sus hijos insignes*, p. 220, quien no remite a López Vaca.

sepultus. / Presbyterum (?) Poncas scripsi Moralia Roncas / XIII. kalenda(s) Iulii mundo me X(rist)us ade(mit).	Munere quorum / Petri scriptoris Iob sit diadema decoris. / Principie deuicto mundi mundoque relicto, / a Christo ceptus liber est in fine receptus.
---	--

La noticia del hallazgo del sepulcro, en efecto, ya había sido dada por Murillo²¹³, quien informa de que tal descubrimiento vino a cargo de Bartolomé Llorente, conocido cronista y prior del Pilar. Luis López parece depender exclusivamente de la transcripción del colofón que da Murillo, que omite el *Iob* del primer verso que en se encuentra en el código original²¹⁴. Aunque Murillo ya había mencionado que este Pedro era naturalmente el mismo que aparecía en el colofón de los *Moralia*, Luis López irá más allá y deducirá que Pedro había transcrito la obra de Gregorio a instancias de Tajón, y que el epitafio venía a conmemorar su buen servicio.

Diez años después de publicar los *Tropheos y antigüedades*, Luis López sacará a la luz su *Pilar de Zaragoza*²¹⁵, que presenta como edición, traducción y comentario del relato de la aparición de la Virgen a Santiago, el cual atribuye ya sin reparos a Tajón, argumentando que, si era de su mano el código de los *Moralia* que contiene el relato, éste también habría de ser fruto de su autoría. Escribe una introducción presentando a Tajón, en la que vuelve a citar las fuentes y los argumentos de los *Tropheos*, incorporando únicamente como novedad un intento de indagación de la etimología de «Tayón», a la que relaciona con el río Tajo. Según han argumentado los recientes editores críticos del relato hagiográfico, Luis López no debió de basarse en el código original de los *Moralia*, sino en una copia suya del siglo XVI custodiada en el mismo archivo, que sirvió de fuente igualmente para otros editores²¹⁶.

²¹³ D. Murillo, *Fundación milagrosa de la capilla angelica y apostolica de la Madre de Dios del Pilar*, pp. 118-9.

²¹⁴ Cfr. A. I. Magallón García – J. C. Martín Iglesias, *La leyenda de la Virgen del Pilar a Zaragoza*, p. 55.

²¹⁵ L. López, *Pilar de Zaragoza. Columna firmissima de la fe de España*.

²¹⁶ En concreto J. Arruego, *Cátedra episcopal de Zaragoza en el templo de San Salvador*, pp. 713-16. La copia habría sido sacada en 1539, pero actualmente no se ha encontrado. Cfr. A. I.

Las publicaciones de Luis López nunca tuvieron gran éxito; basta ver la refutación que de varios de sus argumentos hizo poco después Arruego, incluido el hecho de que los *Moralia* fueran los originales de Tajón²¹⁷. No obstante, la supuesta inscripción que conmemoraba la visión de Tajón en Roma volverá a editarse en alguna ocasión. Así lo hizo por ejemplo León Benito Martón, historiador del convento de Santa Engracia, de donde se permite hacer abades también a Tajón y a Braulio, sin mayor criterio que el de su propia conjetura²¹⁸.

En todo este período la única noticia que puede ofrecerse sobre el interés y conocimiento de las obras de Tajón viene de fuera de la península. En 1669 Jean Luc d'Archery y Jean Mabillon publicaron por vez primera una edición (parcial) de la epístola de Tajón a Quirico que precede a las *Sententiae*, a partir de un códice que se conservaba en la biblioteca de Thou²¹⁹, probablemente el actual *Paris, Bibliothèque Nationale de France*, lat. 2206, con cuyo texto conviene²²⁰. Ocho años más tarde Mabillon publicaría una transcripción completa junto con el poema introductorio y el primer capítulo de las *Sententiae*, todo ello con algunas mínimas enmiendas y una breve nota biográfica²²¹. Tuvo Mabillon buena estima de Tajón, a quien consideró padre del género de las colecciones de *sententiae* e influjo de Pedro Lombardo. Su publicación contribuiría al interés por la figura de Tajón y volvería a vincular a nuestro autor con su propia y verdadera producción literaria.

En el mismo siglo, y también en Francia, la carta de Tajón a Eugenio será publicada por Étienne Baluze en el cuarto tomo de sus *Miscellaneae*, dedicado principalmente a textos epistolares²²². Su modelo declarado es el códice 66 de la Biblioteca de Colbert, aunque probablemente se trate de un error por el códice 62 de la misma

Magallón García – J. C. Martín Iglesias, *La leyenda de la Virgen del Pilar a Zaragoza*, pp. 65-6.

²¹⁷ J. Arruego, *Cátedra episcopal de Zaragoza en el templo de San Salvador*, pp. 275-83.

²¹⁸ L. B. Martón, *Origen y antigüedades de el subterráneo y celeberrimo santuario de Santa María de las Santas Massas*, p. 324.

²¹⁹ Cfr. J. L. d'Archery – J. Mabillon, *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti in saeculorum classes distributa*, pp. XLI-XLII.

²²⁰ Cfr. L. Castaldi – F. Martello, «*Tempera quasi aurum*», p. 83.

²²¹ Cfr. J. Mabillon, *Vetera analecta*, pp. 62-3.

²²² S. Baluzius, *Miscellaneorum liber quartus*, pp. 397-402.

biblioteca (actualmente *Paris, Bibliothèque Nationale de France*, lat. 2213), cuyo texto reproduce a las claras. Los benedictinos de la Congregación de San Mauro de París publicarían años después, como ya se dijo más atrás, el relato del *De inventione librorum Moraliū* integrado en los *Opera omnia* de Gregorio Magno, negando al paso la veracidad del relato por contradecir en varios aspectos a lo que se lee en la carta a Eugenio publicada por Baluze²²³.

El siglo XVIII verá florecer en España los principales estudios que revocaron definitivamente la autoridad de los cronicones, y buscaron fundar la suya en los documentos veraces que podían hallarse en los archivos. Tajón no entrará en las más graves polémicas que sobre muchos asuntos mantuvieron Mayáns i Siscar o Masdeu, a quienes podemos considerar los críticos más severos de las tradiciones y creencias antiguas, contra las conclusiones más moderadas de Flórez y Risco. La *Visio Taionis* seguirá editándose como apéndice al VII Concilio de Toledo, reiterando lo que hiciera García de Loaisa: así aparece en la vasta colección conciliar de Mansi²²⁴. Matías de Villanuño, en una nueva publicación revisada de la colección canónica hispana, publicará en su lugar la epístola de Tajón a Eugenio sacada de un códice de Cardeña donde se hallaba también la *Visio Taionis*²²⁵, inconsciente de que la carta ya circulaba en la edición de Baluze, la cual, por lo demás, encontrará también más de una reedición en la península²²⁶.

Eso sí, los eruditos de esta época buscaron expurgar a Tajón de las falsedades que le habían endosado los cronicones, rechazando por completo todas las conclusiones que de su lectura se derivaban. Mayans i Siscar, al estudiar la *Crónica mozárabe*, consideró la *Visio Taionis* «ingerida en el Chronicon de Isidoro Pacense en la Era 680 (*sc. la Crónica mozárabe*), contra la brevedad i estilo que profesa en él»²²⁷, hipótesis que se mantendría como probable hasta el estudio de

²²³ *Sancti Gregorii papae i cognomento Magni Opera omnia*, vol. 4, p. XXI.

²²⁴ J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 10, pp. 773-4.

²²⁵ M. de Villanuño, *Summa conciliorum Hispaniae*, vol. 1, pp. 518-23.

²²⁶ Cfr. F. de Lorenzana, *SS.PP. Toletanorum quotquot extant Opera*, vol. 1, pp. 90-3. Hay que añadir la reedición de Risco de la ES, a la que aludiré en breve.

²²⁷ G. Mayans i Siscar, *Censura de historias fabulosas*, p. XXXIV. Sobre las diversas atribuciones que ha tenido la *Crónica mozárabe* cfr. J. E. López Pereira, *Continuatio Isidoriana Hispana*, 55-61.

fuentes de la crónica de parte de López Pereira. También entendió que el relato era una fantasía medieval, afirmación que valió una piadosa respuesta de parte de Risco, que en aras de la probada antigüedad de la *Crónica mozárabe* consideró que podía darse crédito a la veracidad de la visión de Tajón²²⁸.

Sea como fuere, puede considerarse que el estudio que Risco dedicó a Tajón en la *España Sagrada*, fundado en documentos veraces, cierra definitivamente los debates de una época. Su monografía sobre nuestro autor será la fuente de información fundamental sobre el mismo durante mucho tiempo. En su reseña biográfica²²⁹ habla de la profesión monacal de Tajón, deducible de la lectura de las epístolas de Braulio; toma en cuenta su presencia en los concilios toledanos; expone y analiza la leyenda de la visión con base en la *Crónica mozárabe*, dándole crédito frente a otros autores, como he dicho; parafrasea la carta a Quírico; apunta que copió en Roma las partes de los *Moralia* que faltaban en el envío que Gregorio hizo a Leandro en el 595; y por vez primera fija el canon de verdaderas obras de Tajón: la carta a Quírico y el *Epigramma operis subsequenteris*, ya publicados por Mabillon, junto con las *Sententiae* a que acompañan; también la carta a Eugenio ya publicada por Baluze; y a partir de la lectura de esta última, como en su momento ya hiciera Murillo, se da cuenta de la existencia de «una grande Obra de Tajon, cuya existencia ignoro»²³⁰, esto es, los actuales *Excerpta sancti Gregorii*, que efectivamente fue incapaz de hallar en ninguna parte: pondera que probablemente estuvieran largamente basados en el *Liber testimoniorum* de Paterio.

Mérito de Risco es también haber dado a conocer la más completa versión de las *Sententiae* hasta ahora publicada²³¹. Su edición parte del actual códice *Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia*, 44 (s. X), que entonces se hallaba todavía en el monasterio de San Millán de la Cogolla. Risco somete el texto a algunas correcciones a

²²⁸ Cfr. M. Risco, ES 30, pp. 182-9. También pasa aquí revista Risco a los argumentos aducidos por los maurinos.

²²⁹ Cfr. M. Risco, ES 30, pp. 182-97.

²³⁰ M. Risco, ES 30, p. 193.

²³¹ M. Risco, ES 31, pp. 176-544.

partir de los *Opera omnia* gregorianos publicados por los maurinos, correcciones de las que sólo indica en nota las de mayor entidad, pero no las pequeñas enmiendas que hoy, por el contrario, podrían ser útiles para tratar de filiar el códice²³². En todo caso, la edición viene acompañada de un útil aparato de fuentes, bastante completo, aunque es probable que la mediación del *Liber testimoniorum* de Paterio sea mayor de lo que Risco deja ver. Publicó también la epístola a Eugenio indicando que se trataba de una reedición de la versión de Baluze²³³. La epístola a Quírico, la respuesta de éste y el *Epigramma operis subsequenteris* aparecen también en su edición, esta vez sin indicación de procedencia, aunque tomados sin dudas de la edición de Mabillon, de quien incluso reproduce algunas conjeturas²³⁴; en efecto, el códice emilianense de donde se copian las *Sententiae*, perteneciente a la familia hispánica de la obra, carece de todo el corpus preliminar, como ya advertí más arriba.

1.4 LA CRÍTICA MODERNA.

Finalizado el turbulento episodio de los cricones en la historiografía española, y existiendo ya una monografía autorizada de Tajón en la obra de Risco, poco es el interés que los últimos años del XVIII y el siglo XIX entero tuvieron por nuestro autor, fenómeno que por demás afecta a la mayor parte de los exponentes de la patrística hispana. Naturalmente encontramos alusiones en las obras de Arévalo (que identificó el supuesto *Liber quartus* de las *Sententiae* de Isidoro como un centón de la obra correspondiente de Tajón)²³⁵ o Villanueva (que describió algún nuevo manuscrito hispánico de la *Visio Taionis* y la epístola a Eugenio)²³⁶, pero el autor no resultará atractivo en sí mismo.

²³² Así valoró Marc Adriaen la cuestión al tratar de las fuentes de su edición crítica de los *Moralia*: «In animo etiam habuimus opus Taionis Caesaraugustanae episcopi (sedit 651-683) cum traditione directa conferre. Attamen, illico patet textum *Sententiarum*, prout in editis evulgatum est, iterum atque iterum, non ad fidem codicum Taionis, sed iuxta auctoritatem *Moralium* editionum correctum esse. Ad nostrum propositum ergo nihil prodest» (CCSL 143, p. XII).

²³³ M. Risco, ES 31, pp. 166-70.

²³⁴ M. Risco, ES 31, pp. 171-6.

²³⁵ F. Arévalo, *Divi Hispalensis Isidori Opera*, pp. 1-37.

²³⁶ J. Villanueva, *Viage literario á las iglesias de España*, vol. 10, pp. 93-5, en que alude a la presencia de la epístola a Eugenio (confundida con la de Quírico) y la *Visio Taionis* en el actual *Barcelona*, *Archivo Capitular*, 102, referencia que ha tendido a pasar desapercibida.

Fuera de la península sólo Tailhan²³⁷ o Mommsen²³⁸, que se encontraron con la visión de Tajón en la *Crónica mozárabe*, tendrán palabras para el cesaraugustano, por lo demás buscando el origen del relato legendario en el tono entusiasta que Tajón pone en la epístola a Eugenio cuando narra su viaje a Roma y su hallazgo de las obras de Gregorio. Migne reeditó todo lo que había publicado Risco en el tomo 80 de la *Patrologia Latina*. Prestó atención a Tajón Gotthold Heine, joven sacerdote alemán que en 1848 publicó los capítulos de las *Sententiae* faltantes en la edición de Risco tal como los pudo encontrar en el actual código *Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón*, Ripoll 49²³⁹. La ortodoxia de Tajón hizo que Menéndez Pelayo no le dedicara menciones dignas de relevancia²⁴⁰, ni fue un autor por el que se interesaran tampoco los teólogos protestantes.

En 1905 Friedrich Vollmer sacará a la luz la primera edición verdaderamente crítica de la epístola de Tajón a Eugenio de Toledo, integrada en el corpus de obras completas de este último autor que él edita²⁴¹. Su edición, útil en su momento, está basada en testimonios que hoy podemos considerar *descripti* de otros que conocemos.

Estudio de referencia durante años, y aún hoy, es el que Luciano Serrano publicó en 1911 acerca de los *Moralia* en el reino visigodo²⁴². Menciona la *Visio Taionis*, a la que considera un engendro fantástico sin valor documental alguno. Por la epístola a Eugenio reconoce que Tajón declara haber copiado obras de Gregorio en Roma, pero piensa que no es posible que se trate de los *Moralia* como quiere el relato de la visión, puesto que para él Isidoro habría conocido ya la obra en su totalidad, según sostiene desde los estudios de fuentes de su momento. Heredero de este estudio será el que Madoz publicó en 1951, donde

²³⁷ J. Tailhan, *Anonyme de Cordoue*, pp. 10-1.

²³⁸ T. Mommsen, MGH. *Auctores antiquissimi*, vol. 2, p. 342.

²³⁹ G. Heine, *Bibliotheca anecdotorum*, vol. 1, pp. 23-5.

²⁴⁰ Aquí las palabras del autor, ponderando los méritos de Tajón en términos parecidos a Mabillon: «Ni las cuarenta y cuatro epístolas de san Braulio ni las *Sentencias* de Tajón, a quien pudiéramos llamar maestro de ellas y padre de este género de enseñanza teológica, mejor que a Pedro lombardo, pertenecen propiamente a este catálogo» (M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. 1, pp. 353-4).

²⁴¹ F. Vollmer, MGH. *Auctores antiquissimi*, vol. 14, p. 374.

²⁴² L. Serrano, *La obra Morales de San Gregorio en la literatura hispanogoda*, pp. 482-97.

sostiene en cambio que la obra que Tajón pudo haber copiado en Roma fueron las *Homiliae in Hiezechielem*²⁴³.

La *Visio Taionis*, rechazada entre muchos críticos por vulgar y falta de interés²⁴⁴, será objeto de interés para López Pereira, quien en su estudio relativo a la *Crónica mozárabe* hipotetizó la existencia de una fuente previa elaborada literariamente²⁴⁵. También estudiaron su contenido e influencia posterior, desde una óptica histórica e ideológica, Conte, Garcia, García Moreno o Martello²⁴⁶. De todo esto ya he hablado más atrás, al estudiar el texto en cuestión.

En 1979 Díaz y Díaz publicó por vez primera una edición conjunta del corpus de textos puestos a la cabeza de los *Moralia*, donde se integran la epístola de Tajón a Eugenio, el índice de partes de los *Moralia* y el elogio isidoriano de Gregorio²⁴⁷. Tuvo dicho corpus interés para Díaz y Díaz en tanto que heredero, según él, de una particular edición de los *Moralia* curada por Tajón y supuestamente descrita en la carta a Eugenio, que originalmente precedería a la misma. Díaz y Díaz aporta además las notas de un par de manuscritos hispánicos de los *Moralia* en que figura el nombre de Tajón como autor de un trabajo de colación de la obra, entre otras referencias de interés. Aunque se han descubierto nuevos códices

²⁴³ J. Madoz, *Tajón de Zaragoza y su viaje a Roma*, pp. 345-60.

²⁴⁴ Cfr. Á. C. Vega, ES 56, pp. 237-8: «Esta narración (...) no tiene más fundamento que el simple hecho del viaje y las dificultades que tuvo que vencer para conseguir una copia fiel de los mismos autógrafos o manuscritos del Santo Pontífice. Todo lo demás que allí se refiere es una piadosa fábula (...). La crítica ha dicho sobre este punto cuanto se puede decir y no hay por qué insistir más en ello»; J. Orlandis, *Semblanzas visigodas*, p. 137: «Mas el núcleo de la leyenda había surgido muy pronto, en los albores de la dominación islámica y dentro del ambiente peculiar de los mozárabes de Al-Andalus, ansiosos de hallar razones para la esperanza. La credulidad del hombre medieval y su afición por lo maravilloso o extraordinario explican el éxito que alcanzó este relato»; L. Robles Carcedo, *Tajón de Zaragoza, continuador de Isidoro*, p. 19: «Ninguno de ellos (*sc. los críticos que le preceden*) se ha entretenido en estudiar su producción literaria; los más se han fijado en la cosa anecdótica de su viaje a Roma».

²⁴⁵ J. E. López Pereira, *Continuatio Isidoriana Hispana*, pp. 107-14, 130-1.

²⁴⁶ P. Conte, *Il Sinodo Lateranense dell'ottobre 649*, pp. 386-90; M. Garcia, *Pour une idéologie du transfert*, pp. 15-35; L. A. García Moreno, *Urbs cunctarum gentium victrix gothicis triumphis victa*, pp. 303-6; F. Martello, *Vidimus Gregorium*, pp. 965-96.

²⁴⁷ M. C. Díaz y Díaz, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, pp. 342-50.

transmisores de dicho corpus en general, la crítica no volvería a abordar este interesante tema en su conjunto²⁴⁸.

En la primera mitad del siglo XX se registran las mejores últimas aportaciones al texto de las *Sententiae*. García Villada, que pudo estudiar el códice *Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón*, Ripoll 49, transcribió los capítulos que se hallaban en éste y que por el contrario faltan en la edición de Risco y en su modelo, el códice emilianense, sin advertir aparentemente que ya los había publicado Heine²⁴⁹. Pocos años después Anspach, utilizando un conjunto más amplio de códices, edita críticamente dichos capítulos, incluyendo el último de la obra, ausente también en el manuscrito barcelonés²⁵⁰. Su aportación, acaso poco tenida en cuenta hasta ahora, fue reimpresa por Hamman en el *Supplementum Patrologiae Latinae*²⁵¹. La edición de Anspach viene precedida por algunas útiles consideraciones sobre la historia del texto, y es el primero en aducir la posibilidad de las dos recensiones de la obra. Más recientemente han hecho catálogos de los códices de las *Sententiae* Díaz y Díaz en su famoso *Index*²⁵², Díaz de Bustamante²⁵³ y Keskiäho²⁵⁴. Muy recientemente Julia Aguilar ha publicado sendas ediciones críticas de la epístola a Quírico y el *Epigramma operis subsequentis*²⁵⁵.

Sobre el contenido de las *Sententiae* se han escrito también algunos trabajos, siempre parciales: la doctrina penitencial por Martín Hernández²⁵⁶, la eclesiología por Conde Guerri²⁵⁷, la relación con Isidoro de Sevilla por Robles Carcedo²⁵⁸. Tiene interés un artículo de

²⁴⁸ Por mi parte he reeditado y vuelto a estudiar el corpus en J. Varela Rodríguez, *¿Una edición "tajoniana"?*, pp. 323-65.

²⁴⁹ Z. García Villada, *Fragmentos inéditos de Tajón*, pp. 23-31.

²⁵⁰ E. Anspach, *Taionis et Isidori Nova fragmenta et opera*, pp. 1-22.

²⁵¹ PLS 4, col. 1670-8.

²⁵² M. C. Díaz y Díaz, *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanionorum*, vol. 1 p. 61.

²⁵³ J. M. Díaz de Bustamante, *Taio Caesaraugustanus ep.*, pp. 520-5.

²⁵⁴ J. Keskiäho, *Dreams and Visions in the Early Middle Ages*, pp. 246-7.

²⁵⁵ J. Aguilar Miquel, *Epistula ad Quiricum Barcinonesem antistitem y Epigramma operis subsequentis*, pp. 181-204. Cfr. también su estudio sobre el Fortleben del poema: J. Aguilar Miquel, *El Epigramma operis subsequentis de Tajón de Zaragoza en los mss. Aug. Perg. 255, Clm 14854 y Ott. Lat. 2546*, pp. 73-88.

²⁵⁶ P. Martín Hernández, *El pensamiento penitencial de Tajón*, pp. 185-222.

²⁵⁷ E. Conde Guerri, *Tajón de Zaragoza y su tradición doctrinal sobre los pastores animarum*, pp. 329-41.

²⁵⁸ L. Robles Carcedo, *Tajón de Zaragoza, continuador de Isidoro*, pp. 19-25.

Batany en que estudia específicamente los cambios que Tajón aplica al texto de Gregorio, sustituyendo términos de significación mística y general (*pastores, praedicatores, electi*, etc.) por realidades sociales concretas de su tiempo (*episcopi, clerici, monachi*, etc.)²⁵⁹. También Bruno Judic ha estudiado el tratamiento que Tajón hace de Gregorio, reiterando la originalidad ya percibida por Batany²⁶⁰. Recientemente Anne Grondeux y Lukas Dorfbauer han identificado con claridad los préstamos pseudoagustinianos de la obra, correspondientes al *Hypomnesticon* y el *Dialogus quaestionum*²⁶¹. Sea como fuere, en general, y con excepción de los trabajos de los franceses, parecen existir dos perspectivas contrapuestas: la de quienes creen que Tajón es un mero compilador de Gregorio sin mayor originalidad que –como mucho– el orden y la tematización de la materia (perspectiva en que puede incluirse a Robles Carcedo, García Villada o incluso Díaz y Díaz, y en general todos los que se han aproximado a la obra para estudiar sus fuentes), y la de quienes analizan el contenido de su obra como si se tratara la expresión sin más del pensamiento de Tajón mismo, soslayando la cuestión de que formalmente sus *Sententiae* no tienen su carácter centonario (aquí por ejemplo Martín Hernández o Conde Guerri).

Por lo que respecta a los *Excerpta*, tiene gran importancia la adjudicación a Tajón que hizo Ángel Custodio Vega de unos textos exegéticos anónimos conservados en el código *Lérida, Archivo Capitular*, Rc-0019 (s. XI). Vega creyó encontrar aquí los restos supervivientes de los *Excerpta*, correspondientes sólo a la sección sobre los libros sapienciales (Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Sabiduría y Eclesiástico)²⁶². Entendió que la epístola de

²⁵⁹ J. Batany, *Tayon de Saragosse et la nomenclature sociale de Grégoire le Grand*, pp. 173-92.

²⁶⁰ B. Judic, *Totius Europae speculator*, p. 96: «Les Sentences de Tayon présentent encore un autre intérêt. Leur fidélité au texte grégorien est incontestable. Mais la recomposition des extraits comme on l'a remarqué ci-dessus introduit un infléchissement de la signification des textes grégoriens. La pensée de Grégoire se trouve ainsi déformée dans un sens correspondant aux préoccupations de Tayon». Cfr. en todo caso también pp. 68-96.

²⁶¹ A. Grondeux, *Note sur la présence de l'Hypomnesticon pseudo-augustinienne dans le Liber glossarum*, pp. 59-78; L. J. Dorfbauer, *Eine Untersuchung des pseudoaugustinischen Dialogus quaestionum*, pp. 241-315.

²⁶² Á. C. Vega, ES 56, pp. 225-419.

Tajón a Eugenio era el prólogo suyo, y puesto que ésta está modelada en buena medida a partir del prólogo al *Liber testimoniorum* de Paterio, asumió que los *Excerpta* estarían también basados en Paterio en lo que respecta a las libros bíblicos comentados comúnmente por ambos autores (esto es, Proverbios y Cantar). Vega también identificó como de Tajón un opúsculo que tituló *De aenigmatibus Salomonis*, donde se comentan algunos capítulos de Proverbios supuestamente compuestos por Salomón bajo el tropo del enigma; opúsculo que ya había sido publicado como anónimo tiempo atrás por Gotthold Heine²⁶³. Ambas piezas acabaron referenciadas en CPL con el mismo número 1269.

La atribución de Vega recibió una aceptación mayoritaria. Raymond Étaix creyó confirmada la atribución a Tajón esbozada por Vega y dio a conocer una nueva lista de códices del conjunto²⁶⁴. Palacios Martín publicó un estudio de fuentes de los *Excerpta*, basándose en la edición de Vega, y concluyó que la obra podía estar basada en Paterio, pero también habría recurrido también a la fuente gregoriana original²⁶⁵. En época más reciente Lucia Castaldi y Fabrizio Martello publican un artículo en que apuntan que lo más probable es que Tajón no se hubiera basado en absoluto en Paterio, pero observan que los *Excerpta* eran fuente de numerosos pasajes gregorianos de las *Sententiae*, lo que es probatorio de la paternidad tajoniana de aquéllos²⁶⁶. Entretanto, Marisa Didone probó con claridad que el *De aenigmatibus Salomonis* depende en gran medida de una rara *Explanatio de Salomone*, conservada en un único testimonio donde aparece falsamente atribuida a Jerónimo, y a su vez estrechamente relacionada en tema y contenido exegético con el *De Salomone* atribuido a Gregorio de Elvira²⁶⁷.

Más recientemente otros autores han argumentado que Tajón estuvo presente detrás de la composición de algunos textos de época

²⁶³ G. Heine, *Bibliotheca anecdotorum seu veterum monumentorum ecclesiasticorum collectio novissima*, vol. 1, pp. 196-200.

²⁶⁴ R. Étaix, *Note sur le De aenigmatibus Salomonis*, pp. 137-42.

²⁶⁵ Á. Palacios Martín, *Tajón de Zaragoza y la Explicatio in Cantica Canticorum*, pp. 115-27.

²⁶⁶ L. Castaldi – F. Martello, «*Tempera quasi aurum*», pp. 23-107.

²⁶⁷ M. Didone, *Gregorio di Elvira e la paternità del «De Salomone» e dell'«Explanatio beati Hieronymi»*, pp. 178-210.

visigótica. Posee especial interés tener en cuenta que Tajón presenta visos de haber continuado la ampliación de las *Etymologiae*, dando lugar a algunas de las adiciones de la familia γ de este texto. Como ha argumentado recientemente Grondeux²⁶⁸, una de dichas adiciones (*Etymologiae* 5, 39, 42) se constituye en un elogio de la ciudad de Zaragoza, lo que establece un nexo importante entre la familia γ y esa ciudad. Sabiendo como sabemos que Braulio fue responsable de la división en *libri* que cuenta en su *Renotatio*, Tajón se revela como un candidato óptimo para el aumento y mejora del texto de las *Etymologiae* que están representados en esta familia.

Lomas Salmonte adujo también la posibilidad de que Tajón y Eugenio intervinieran en la redacción de las actas del VIII Concilio de Toledo (653), aun del tomo regio del rey Recesvinto en ellas contenido²⁶⁹. El autor cree ver una proximidad en el tratamiento de las fuentes de Tajón según aparece descrito en la epístola a Eugenio y la presencia de citas bíblicas y patrísticas que vienen a sustentar la doctrina del mal menor que se pretendió argumentar en el concilio. Sea o no cierta esta apreciación, lo cierto es que Tajón y Eugenio son los únicos asistentes al concilio cuya actividad literaria es conocida, y además puede considerarse acreditado el conocimiento bíblico y patrístico de Tajón. Por ello la de la Lomas Salmonte puede considerarse una hipótesis verosímil.

Es conocida asimismo la idea de Lynch de que Tajón pudo haber sido el responsable de compilar las cartas de Braulio y componer el epistolario actualmente conservado²⁷⁰. La hipótesis viene siendo aducida como posible desde entonces por varios autores. Ruth Miguel Franco la ha rechazado, sin embargo²⁷¹. Las razones de esta autora se derivan de la crítica interna que hace del epistolario: según su argumentación, el epistolario tal como está conservado en el único

²⁶⁸ A. Grondeux, *Note sur la présence de l'Hypomnesticon pseudo-augustinien dans le Liber glossarum*, pp. 59-78.

²⁶⁹ F. J. Lomas Salmonte, *VIII Concilio de Toledo (653)*, pp. 517-32.

²⁷⁰ C. H. Lynch, *San Braulio, obispo de Zaragoza*, p. 235-6. Lynch aduce en todo caso indicios que tienden a ser descartados con conveniente criterio hoy en día, como la coincidencia entre el nombre de uno de los poseedores del códice legionense que transmite el epistolario, el mozárabe Samuel, y el hecho de que Tajón en la titulación de las *Sententiae* dé Samuel como su *cognomen*.

²⁷¹ R. Miguel Franco, *Braulio de Zaragoza*, p. 64.

manuscrito que actualmente lo transmite (*León, Archivo Capitular*, 22, del siglo IX, ejecutado de Córdoba) presenta una disposición no cronológica, que es la que quisieron encontrar otros autores precedentes, sino destinada a remarcar la evolución de Braulio como personaje intelectual y políticamente relevante. Para la autora, Braulio habría dispuesto de esta manera el epistolario al final de su vida, ya que sus últimas cartas deben datarse muy poco antes de su muerte en el 651. En mi opinión, si el análisis de la disposición del manuscrito resulta muy interesante, la conclusión de que dicha disposición deba provenir indudablemente de Braulio no me parece clara, pues bien pudo haber sido otro el que hubiera dado orden y forma a las epístolas braulianas de la manera en que se argumenta, después de muerto el autor; en ese sentido, Tajón es un buen candidato, como personaje que fue próximo a Braulio y con dotes literarias reconocidas. De todos modos, es cierto que no contamos con ningún indicio a mayores, por lo que intentar argumentarlo resultaría en un debate estéril.

Poca repercusión ha tenido, por fin, la posibilidad de atribución que en 1994 Michael M. Gorman hizo a Tajón de un comentario literal al Génesis conocido como *Intexuimus*, de indudable procedencia visigótica²⁷². Gorman, basándose en unas someras alusiones de Meyvaert sobre el tratamiento que Tajón aplicaría a sus fuentes, consideró que dicho tratamiento podía ser identificable con el del *Intexuimus*, de modo que Tajón era el candidato que a él le parecía más sugerente para adjudicar la paternidad del texto²⁷³. La atribución

²⁷² Edita y estudia M. M. Gorman, *The Visigothic Commentary on Genesis in Autun 27* (S. 29), pp. 167-276. Amplía los testimonios usados por Gorman: L. J. Dorfbauer, *Ein neuer Textzeuge des wisigotischen Genesiskommentars* *Intexuimus*, pp. 357-69. El comentario fue utilizado en el siglo IX por Claudio de Turín, el cual pudo haber empleado en todo caso una versión más amplia de la que se conserva, la cual termina en Gen 4, 1. Cfr. en este sentido L. J. Dorfbauer, *Der Genesiskommentar des Claudius von Turin, der pseudoaugustinische Dialogus quaestionum und des Wisigotische Intexuimus*, pp. 269-306.

²⁷³ «Meyvaert has explained how Taio never gives a hint in his works of where the excerpts came from. ‘Everything is strung together as it it formed a single unit; later editors have thus been left to untangle the skien’. This procedure of stringing excerpts together without indicating sources describes how the compiler of the *Intexuimus* worked. The sources of the selections in Paterius are indicated, and Meyvaert also shows how Taio used Paterius’ florilegium as a guide to Gregory’s works. ‘What Taio usually does is merely to cull from the context some additional phrases’. This attention to the context of citations, along with the obsession with adding particular phrases, is also characteristic of the work of the compiler of the *Intexuimus*» (M. M. Gorman, *The Visigothic Commentary on Genesis in Autun 27* (S. 29),

tendría interés por varios motivos, no sólo por la posibilidad de tener una obra más de Tajón, sino porque en ella se utilizan los *Antikeimena* de Julián de Toledo, lo que nos permitiría alargar con seguridad la vida de Tajón a la década del 680. No obstante, hay que decir que los argumentos de Gorman no resultan convincentes. Ciertamente es que el autor del *Intexuimus* se sirve de fichas de diversos autores patrísticos, pero tiende a reescribir y reordenar con notable grado de autonomía el texto extractado, así como a añadir de suyo frases originales (hay incluso ejemplos de comentarios a lemas totalmente autónomos)²⁷⁴;

p. 235). El artículo citado de Meyvaert es P. Meyvaert, *The Enigma of Gregory the Great's Dialogues*, pp. 362-4.

²⁷⁴ Para todo ello cfr. M. M. Gorman, *The Visigothic Commentary on Genesis in Autun 27* (S. 29), pp. 230-6. Un ejemplo que el estudioso inglés pone acerca del tratamiento de la fuente por parte del autor del *Intexuimus* es el siguiente:

Intexuimus (ed. M. M. Gorman, *The Visigothic Commentary on Genesis in Autun 27* (S. 29), p. 251)

Fuentes

Viditque Deus omnia quae fecerat, et eran valde bona (Gen 1, 31). Adtende universaliter creaturam valde bona vocari, singulariter vero tantum bonam. Quare ita, nisi quia omnis pulchritudo, quae in partibus constat, multo est laudabilior in toto quam in parte, sicut et membra corporis, quaecumque sint per singula bona, maius tamen faciunt bonum, dum singula unum valde bonum corpus efficiunt, et pulchritudinem suam universaliter conferunt.

Attende universaliter creaturam in principio **valde bonam vocari, singulariter vero tantum bonam**, quia et membra corporis, cum **sint singula bona, maius tamen bonum faciunt, dum singula omnia valde bonum corpus efficiunt** (Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 1, 8).

Omnis enim pulchritudo quae partibus constat, multo est laudabilior in toto quam in parte: sicut in corpore humano si laudamus oculos solos, si nasum solum, si solas genas aut solum caput aut sola manus aut solos pedes et cetera, si pulchra singula et sola laudamus, quanto magis totum corpus, cui omnia membra quae singula pulchra sunt, **conferunt pulchritudinem suam**, ita ut manus pulchra quae etiam sola laudabatur in corpore, si separatur a corpore, et ipsa amittat gratiam suam et cetera sine illa inhonesta sint! (Augustinus Hipponensis, *De Genesi contra Manichaeos* 1, 21, 32).

Como se puede comprobar, poco tiene que ver este uso de las fuentes con el que más adelante estudio con respecto a las obras seguras de Tajón: las *Sententiae* y los *Excerpta*, donde las citas de Gregorio se extraen siempre literalmente, salvo los pequeños cambios técnicos requeridos para hacer entendible el texto extractado en su nuevo contexto (adición o supresión de conectores, etc.). Hay casos de intervenciones voluntarias sobre el texto, pero son excepciones y no la norma.

por ello, a la luz de lo que podremos ver aquí sobre el tratamiento de las fuentes en las *Sententiae* y los *Excerpta*, no podemos identificar en tal tratamiento de la fuente un supuesto *usus auctoris* de Tajón, como cree razonable Gorman. En los pocos extractos que hay tomados de Gregorio Magno (8 pasajes de los *Moralia in Iob*), el autor es bastante literal, aunque no están ausentes tampoco las adiciones propias, por lo que resultaría inseguro pretender argumentar nada a partir de ahí²⁷⁵. No quiero decir que Tajón no haya podido en modo alguno ser el autor del comentario, pero en mi opinión los argumentos que según Gorman apuntan al prelado cesaraugustano pueden rechazarse.

Cabe destacar, por otra parte, que en el año 2019 se publicó un artículo de Kati Ihnat donde se argumenta la posibilidad de que Tajón hubiera podido inspirar el establecimiento de la festividad litúrgica en honor a la Virgen decretado en el X Concilio de Toledo (656), habida cuenta de que la festividad se impone en Roma en la centuria anterior y Tajón estuvo allí por aquellas fechas²⁷⁶.

Sí puede ser coherente el uso de las fuentes del *Intexuimus* con el que en la tercera parte de este trabajo estudio para los añadidos a los *Excerpta*. No obstante, entender que dicho tratamiento deba ser considerado exclusivo de los añadidos sería una afirmación osada, pues iguales paralelos podemos encontrar en el uso de otros autores que emplean con cierta libertad las fichas de los autores patristicos de que se sirven. Cfr. por ejemplo D. J. Uitvlugt, *The Sources of Isidore's Commentaries on the Pentateuch*, pp. 72-100.

²⁷⁵ Por ejemplo:

Intexuimus (ed. M. M. Gorman, *The Visigothic Commentary on Genesis in Autun* 27 (S. 29), pp. 261-2)

Cum audissent vocem Domini deambulant in paradiso ad auram post meridiem (Gen 3, 8). Quid est enim, quod post peccatum hominis in paradiso Dominus iam non stat, sed deambulat, nisi quod irruente culpa se a corde illorum remotum demonstrabat, **quos iam in suo praecepto stabiles non videbat?** Quid est quod ad auram post meridiem dicit, nisi quod lux ferventior veritatis **ab eis** abscesserat et peccatricem animam culpae suae frigora constringebant?

Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 28, 1, 6 (CCSL 143B, p. 1398)

Cum audissent vocem Domini deambulant in paradiso ad auram post meridiem, abscondit se inter ligna paradisi (Gen 3, 8). Quid est enim quod post peccatum hominis in paradiso Dominus non iam stat, sed deambulat, nisi quod irruente culpa se a corde hominis motum demonstrat? Quid est quod ad auram post meridiem, nisi quod lux ferventior veritatis abscesserat, et peccatricem animam culpae suae frigora constringebant?

²⁷⁶ K. Ihnat, *Orígenes y desarrollo de la fiesta litúrgica de la Virgen María en Iberia*, pp. 619-43.

También en 2019 salió a la luz en Brasil un ensayo de Everton Grein consagrado a la teoría política del reino visigodo donde se quiere rescatar el papel que habría tenido Tajón en la configuración de la misma²⁷⁷. Grein hace una lectura «de fondo» de las *Sententiae* procurando encontrar cómo se pone de manifiesto en ellas una teoría política que considera al rey el representante supremo de la voluntad de Dios en su reino y el guía de las almas de sus súbditos, una noción que comenzaría a configurarse en las fuentes a lo largo del siglo VII, tras los cimientos puestos por Isidoro de Sevilla. El autor argumenta también que la práctica de la unción real, bien conocida de los historiadores y especialmente vinculada a esta concepción del monarca, habría quedado instaurada en los supuestos teológicos del VIII Concilio de Toledo, que considera dominado por Tajón. Este estudio vuelve a realizar una lectura de las *Sententiae* como obra original que parecía olvidada durante los últimos años, aunque me parece que el autor no siempre es consciente de que Tajón se sirve de extractos literales de Gregorio Magno²⁷⁸. No obstante, es cierto que Tajón selecciona o modifica algunos pasajes gregorianos en función de una teoría sobre el papel del monarca que está definida de antemano, por lo que varias de las reflexiones de Grein sobre las perspectivas «originales» de Tajón son interesantes, y las tendré en cuenta en mi estudio dedicado al contenido de las *Sententiae*.

A la vista de todo lo hasta aquí reseñado, en el estado actual de la crítica sobre Tajón de Zaragoza pienso que para nuestro mejor conocimiento sobre el autor será necesario abordar los siguientes apartados:

a) Un análisis sobre la impronta tajoniana en la tradición hispánica en los *Moralia in Iob*.

²⁷⁷ E. Grein, *De Leandro de Sevilha a Taio de Zaragoza*.

²⁷⁸ Al tratar de las fuentes, Grein nunca menciona que se trate de extractos, y cuando cita un pasaje de Tajón, parece considerarlo como si saliera de la pluma del cesaraugustano. Cuando analiza el libro V de las *Sententiae*, donde se concentran las referencias al monarca cristiano, el autor dice que «Para apoiar seus argumentos, Taio citou diversas passagens das Sagradas Escrituras, dos Padres da Igreja, citações de Agostinho e Gregório Magno» (E. Grein, *De Leandro de Sevilha a Taio de Zaragoza*, p. 111). Dudo que esta apreciación responda a la realidad, ya que todo el argumentario de Tajón en este punto está basado sobre pasajes de Gregorio (aunque sea con la mediación de Paterio); lo está, de hecho, la práctica totalidad de las *Sententiae*, a excepción de unos pocos capítulos.

b) Una edición crítica y estudio de los *Excerpta* y el *De aenigmatibus Salomonis*.

c) Una edición crítica y estudio de las *Sententiae*.

Tales serán los temas que trataré en el presente trabajo. El resultado permitirá, espero, obtener interesantes conclusiones de conjunto sobre nuestro autor. Por razones de espacio no abordaré una edición crítica de las *Sententiae*, trabajo que por lo demás se está llevando a cabo ahora en la Universidad Complutense de Madrid. En todo caso, analizaré el contenido teológico de la obra, previo estudio de la tradición textual que permitirá trabajar sobre cimientos seguros.



2 GREGORIO MAGNO EN HISPANIA (c. 580 – c. 650)

2.1 PRELIMINARES.

Más allá de la leyenda que envuelve a nuestro autor y lo hace paladín de Gregorio y sus obras en España, es cierto que de su actividad literaria se desprende que fue un profundo admirador de la obra del pontífice. Tajón redactó un ingente comentario a las Escrituras (los *Excerpta*) basado en extractos suyos, compuso una antología teológica (las *Sententiae*) nuevamente basada en los escritos del papa, y cuando menos una copia de los *Moralia* revisada por él salió del *scriptorium* de Zaragoza. ¿Qué llevó a Tajón a tal grado de admiración? ¿Qué esperaba aportar así a sus contemporáneos?

En su epístola a Eugenio, Tajón dice, repitiendo palabras de Paterio, que la sola lectura del corpus completo de las obras de Gregorio le hizo darse cuenta de la singularidad de su caudal doctrinal. Sin embargo, dice también que, llegado a Roma, se encargó de buscar con diligencia las obras de Gregorio, por lo que éste ya tenía algún interés para él; también, como sabemos, había utilizado probablemente a Gregorio como *auctoritas* en una carta en que censuraba a Braulio. En la misma epístola a Eugenio dice que «vidimus Gregorium nostrum», revelando una admiración previa. Ocioso es intentar saber, con los datos que tenemos, cómo se gestó dicha admiración; sólo podemos aceptar su sinceridad.

Podemos ver, en todo caso, que Tajón se presenta como un «descubridor» de Gregorio. Se ocupa de remarcar que en Roma descubrió y copió las obras de Gregorio que faltaban en España; también se presenta como «descubridor» de la singularidad gregoriana. Sin embargo, el estudio de la recepción de Gregorio en el reino visigodo revela que la obra del papa ya había sido muy bien recibida antes de Tajón, e incluso se había elevado a Gregorio a la categoría del más sabio de los padres.

Creo, por lo tanto, que conviene detenerse en el estudio de la recepción de Gregorio en España antes del viaje de Tajón a Roma, que servirá como contexto de su proyecto para con el papa. No es un tiempo dilatadísimo (c. 580 – c. 650, alrededor de 70 años), pero

abarca a autores con intereses diversos y un uso intenso de las obras gregorianas. La bibliografía sobre el particular es escasa.

En 1999 Bruno Judic defendió una tesis doctoral en la Universidad de Lille dedicada al estudio de la posteridad de Gregorio Magno. El autor dedica unas páginas a la Hispania visigoda, fijando varias fuentes gregorianas y analizando la utilización del papa en Isidoro, Braulio, Tajón, Ildefonso de Toledo, Julián de Toledo y Valerio del Bierzo²⁷⁹. Aunque la identificación de las fuentes no siempre es exhaustiva (ni las ediciones que utilizó, la mayoría de la PL, única versión disponible por entonces, eran totalmente fiables), Judic se permitió extraer algunas conclusiones interesantes: destacó una pronta penetración del pensamiento gregoriano en la península, al menos en comparación con otras áreas, como la Galia o Inglaterra, donde la difusión se produjo más lentamente a lo largo del siglo VII; sin embargo, también advirtió que, si bien la exégesis y la doctrina moral de Gregorio parecen haber influido claramente en los autores del período, lo cierto es que hay determinados aspectos de las mismas que nunca llegan a reflejarse en ellos, verbigracia las características reflexiones escatológicas de Gregorio sobre la proximidad del fin de los tiempos, que probablemente Isidoro, y de ahí en adelante, no hubiera aceptado como parte del proyecto de la iglesia hispánica posterior al III Concilio de Toledo (en que tuvo lugar la conversión de Recaredo y el pueblo visigodo), proyecto en que la iglesia asumía un optimista papel de guía²⁸⁰. Por otra parte, a la vista de la contradicción entre la buena recepción de la figura Gregorio y las escasas y tirantes relaciones que, sobre todo a lo largo del siglo VII, se dieron entre el papado y la iglesia visigoda, Judic considera posible que se buscara reivindicar una autoridad de Gregorio que trascendía a la escasa jurisdicción del obispo de Roma en ejercicio, algo perceptible en la epístola que Braulio dirigió en nombre de los obispos hispanos a Honorio I con el fin de defenderse de las acusaciones de laxitud contra los judíos y judaizantes, así como en la configuración de la leyenda de

²⁷⁹ B. Judic, *Totius Europae speculator*, pp. 36-113.

²⁸⁰ Judic sigue aquí a P. Cazier, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, pp. 98-9.

Tajón. Sobre la cuestión de las obras de Gregorio copiadas por Tajón, nada nuevo dice.

Otro estudio, más reciente, lo encontramos en un artículo de Jamie Wood de 2016²⁸¹. El autor parece ignorar la contribución de Judic, a la que no alude en ningún momento. Su tesis principal es que la obra de Gregorio se difundió pronto, y debido a la relación de amistad existente entre el papa y Leandro, que habría influido sobre Isidoro, el cual a su vez habría ejercido su influencia sobre la posterior tradición literaria:

It would be easy with the benefit of hindsight, to look back from Gregory's status as one of the fathers of the Latin Church and see this as an inevitable outcome of his exemplary life and work in organising the papacy (...). The extremely positive view of Gregory was not solely the result of his position as bishop of Rome, however. Relations between the papacy and the bishops and kings of seventh century Spain were infrequent and often fractious, so the memory of Gregory cannot be attributed solely to royal or papal initiative. Although there had been ecclesiastical contacts between Rome and Spain throughout late antiquity, such interactions had never been intense (...). This chapter will argue that Gregory's popularity in the early seventh century was due to his connection to Leander of Seville and thus to his brother Isidore of Seville. It was not derived from respect for the papacy as an institution, nor did it result from the active cultivation of Gregory's memory in Spain by later popes or their agents. Rather, it was the family connection to Isidore and Isidore's intense engagement with some of Gregory's key works that conditioned the interest of bishops and even a Visigothic king (*en referencia a Sisebuto*) later in the seventh century.²⁸²

El autor tiene también unas líneas para Tajón, en que pondera sólo la cuestión de la copia de los libros en Roma, que pone en relación con

²⁸¹ J. Wood, *A Family Affair*, pp. 31-56.

²⁸² J. Wood, *A Family Affair*, pp. 31-2.

el entusiasmo por Gregorio que vino tras Isidoro, sin entrar en mayores detalles²⁸³.

Pienso que la mayor falta de esta contribución está en no haber entrado a analizar con profundidad la influencia de Gregorio en el plano literario concreto de los autores del período. Éstos, en efecto, además de prodigar su entusiasmo por la *auctoritas* del papa, leyeron sus escritos como obras de teología, exégesis o –en el caso de los *Dialogi*– hagiografía, y la influencia de Gregorio en este plano puede revelar, y de hecho revela, información más profunda que hay que complementar con las declaraciones externas de entusiasmo y admiración. El trabajo de Judic es sin duda a este respecto bastante más completo, pero resulta algo superficial (dada la enorme amplitud de la materia que trata: la recepción de Gregorio en el medievo entero) para comprender el éxito de Gregorio en Hispania entre el 580 y el 650.

Por mi parte, en las siguientes líneas estudiaré por separado la utilización o mención de Gregorio en los testigos literarios hispanos previos a Tajón: Liciniano de Cartagena, Leandro de Sevilla, la homilía *De monachis perfectis*, Isidoro de Sevilla, las *Vitas sanctum patrum Emeritensium* y Braulio de Zaragoza, autores y obras a los que pondré en contexto, en la medida de la posible, con la realidad de su tiempo.

También completaré este estudio con la investigación de la recepción de Gregorio en el plano teológico. La lectura de las obras de Isidoro de Sevilla es, antes de Tajón, el único testimonio relevante de un uso sistemático de las ideas de Gregorio que conviene tener en cuenta. Como veremos, Isidoro utilizó fichas de Gregorio para numerosas materias, aunque especialmente para cuestiones de orden moral, sin excluir la escatología o la angeleología; sin embargo, hay cuestiones problemáticas que deliberadamente elude, especialmente la relación natural entre contemplación y acción, muy presente en los escritos de Gregorio. Veremos que, en las *Sententiae*, su obra «doctrinal», Tajón también transforma algunos conceptos gregorianos interviniendo de forma directa sobre la fuente, aunque no siempre coincide en este sentido con lo puesto en práctica por Isidoro.

²⁸³ J. Wood, *A Family Affair*, p. 49.

2.2 EL PANORAMA LITERARIO DEL SIGLO VI.

Según interpretación consolidada²⁸⁴, a partir de mediados del siglo V, período de convulsa agitación, resulta perceptible un hundimiento de la actividad literaria en la península ibérica. Las nuevas élites germánicas, de confesión arriana, no valoraban la antigua erudición transmitida hasta entonces en las escuelas imperiales; el aislamiento económico y la militarización de parte de la aristocracia auctóctona no hicieron sino alimentar esta caída. En cualquier caso, varias de las antiguas familias romanas, que ahora aparecerán ocupando –y heredando– las cátedras episcopales de algunas ciudades, debieron de continuar manteniendo los antiguos valores de una romanidad cristiana, pervivencia que resulta necesaria para comprender el desarrollo posterior de la vida cultural.

La relativa estabilidad que se alcanza en el avance del siglo VI debió de posibilitar los tímidos repuntes culturales de la primera mitad de la centuria de los que son exponente Justo de Urgel, Apringio de Beja o Justiniano de Valencia. La ruina económica, en todo caso, no había afectado a todos los lugares por igual, y, a pesar del aislamiento, las comarcas donde parece haberse producido el «renacimiento cultural» se identifican en buena medida con las zonas en que las estructuras económicas tardorromanas llegaron con una cierta estabilidad a la era de mayor esplendor de la cultura visigótica²⁸⁵.

²⁸⁴ Para lo que concierne al panorama literario y cultural latino que siguió a la caída del imperio romano puede consultarse de forma general R. A. Markus, *El Occidente latino*, pp. 3-18, y específicamente sobre el caso hispano M. C. Díaz y Díaz, *Escritores de la península ibérica*, pp. 71-8 y M. C. Díaz y Díaz, *Introducción general*, pp. 7-94. Todos los trabajos aportan conveniente bibliografía.

²⁸⁵ Parece que las redes comerciales de época tardoimperial, bien representadas en las vías de producción y difusión de la *terra sigillata* hispánica tardía, habían desaparecido ya para el año 500, y el sistema de *villae* se venía debilitando desde el siglo V hasta su desaparición en la mayor parte del territorio; sin embargo, éste se mantuvo en algunas zonas, coincidentes con los centros de donde emanan testimonios escritos que ponen de manifiesto la prolongación de los usos y la cultura romana. El caso más señalado es el de Diego Álvaro, de donde proceden las célebres pizarras visigóticas, cuyos signos de perduración de las antiguas tradiciones romanas en la economía y la alfabetización son bastante claros, aunque de manera circunscrita a una región determinada. Podría hablarse del mismo fenómeno para la comarca del Valle del Ebro que va de Lérida a Huesca, la submeseta norte, la Bética oriental, la Lusitania occidental y la costa catalana y valenciana. Cfr. C. Wickham, *Una historia nueva de la Alta Edad Media*, pp. 324-41.

Sea como fuere, el signo de la cultura de estos tiempos estará determinado por inclinaciones propiamente teológicas y pastorales, muy influidas por los valores de un monacato en expansión²⁸⁶. Los cánones conciliares inciden constantemente en una falta de formación del clero y en la necesidad de su conveniente instrucción para el correcto desempeño de la actividad pastoral. Hasta donde la documentación nos permite ver, las escuelas episcopales, cuya existencia parece acreditada al menos en los centros culturales más relevantes, no difieren de las escuelas monásticas en lo que al tipo de educación se refiere, con independencia de los recursos de que cada una de ellas pudiera disponer. Al necesario y preliminar aprendizaje de la gramática se añade un profundo conocimiento de la Escritura, que los concilios van asegurando con el paso del tiempo²⁸⁷, junto con probablemente el estudio de los escritos de los Padres y el conocimiento de los cánones conciliares. Tradicionalmente se ha venido admitiendo que, al menos en lo que se refiere a las escuelas episcopales, y sobre todo tras el impulso del magisterio de Isidoro de Sevilla, la formación cultural proporcionada llegó a alcanzar un grado notable²⁸⁸. Tal es todavía la línea de pensamiento corriente, ello a pesar de algún artículo como el de Mülke que ha revalorizado la importancia del nivel cultural que debió de existir en España previamente a Isidoro de Sevilla²⁸⁹, o de un trabajo como el de Diago Jiménez, que ha creído ver que las actas de los concilios acusan la

²⁸⁶ Sobre la expansión del monacato en la península ibérica resulta aún hoy fundamental el estudio de A. Linage Conde, *Los orígenes del monacato benedictino en la península ibérica*, vol. 1, donde se analizan concienzudamente todas las fuentes textuales que conciernen a la materia.

²⁸⁷ Si en el IV Concilio de Toledo se remarca la necesidad de una adecuada instrucción para la actividad pastoral, en la línea de lo reclamado largamente por Isidoro de Sevilla, el VIII Concilio de Toledo (653) estipulará de forma más específica la memorización completa del salterio, además de los himnos y el rito del bautismo.

²⁸⁸ Sobre la evolución de la escuela desde la antigüedad al medio puede ser de utilidad tener en cuenta todavía el pionero estudio de H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Clásica es, en todo caso, la obra de P. Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare VI – VII siècles*, que presta atención al fenómeno hispano en los términos que aquí reproduzco. Más en concreto sobre la escuela visigótica en esta línea F. Martín Hernández, *Escuelas de formación del clero en la España visigoda*, pp. 65-98, o J. Gil, *La escuela visigoda y mozárabe*, pp. 175-94.

²⁸⁹ M. Mülke, „Isidorische Renaissance“, oder: *Über die Anbahnung einer Wiedergeburt*, pp. 95-107.

existencia de un currículo escolar más bien pobre y que el uso pedagógico de las obras de Isidoro de Sevilla no parece probado plenamente, concluyendo que el alto nivel cultural alcanzado por los obispos dedicados a las letras se debió a una existencia indudable de «buenas bibliotecas»²⁹⁰. La perspectiva de este autor es quizá demasiado tajante, y lo único que podemos afirmar con certeza es la ausencia de certeza: tenemos pocos datos para adentrarnos en profundidad en el nivel educativo alcanzado en las escuelas. Ahora bien, como habrá ocasión de comprobar aquí, una producción como la de Tajón, por ejemplo, tiene una probablemente orientación pedagógica, y ésta parece ir más allá de lo estipulado de manera general en los cánones conciliares.

Digamos, en cualquier caso, que hay datos ciertos que apuntan a una eclosión cultural en la segunda mitad del siglo VI, posibilitada en mayor o menor medida por la pervivencia de estructuras educativas antiguas. Ahora bien, tal eclosión debió de estar en gran medida movida por las disputas teológicas entre católicos y arrianos que precedieron la conversión de Recaredo en el III Concilio de Toledo (589), contexto en el que los adalides del partido católico compusieron tratados teológicos contra el arrianismo que, si bien se han perdido en su totalidad, nos son conocidos, al menos en parte, por los títulos que leemos en el *De viris illustribus* de Isidoro.

En todo caso, si hay un elemento constante en el panorama literario de este período, en paralelo a los escritos puramente dogmáticos, es la orientación pastoral de los distintos tratados, que en algunos casos llegan a constituirse como verdaderas guías para el ordenamiento moral de la vida cristiana. Ése es el caso de Martín de Braga, cuyo proyecto literario estuvo indudablemente vinculado a la su labor pastoral y evangelizadora del pueblo suevo: concibiendo su obra como pedagogía contra la ignorancia, que es la madre del error, Martín de Braga ofrece directrices para la adecuada dirección espiritual del pueblo (*De correctione rusticorum*), escribe tratados de ética natural dirigidos al príncipe (*Formula vitae honestae*, que circuló

²⁹⁰ J. M. Diago Jiménez, *Las instituciones educativas de carácter religioso en el reino hispanovisigodo de los siglos VI y VII a través de los cánones conciliares y las reglas monásticas*, pp. 197-220.

bajo el nombre de Séneca), traduce una serie de máximas de los padres del desierto para instrucción de los monjes (*Sententiae patrum Aegyptiorum*) y desarrolla un código moral universal, sin destinatario específico, en una serie tripartita de tratados (*Pro repellenda iactantia, De superbia, Exhortatio humilitatis*) cuya argumentación, con frecuentes ecos de Casiano²⁹¹, busca censurar la vanagloria y la soberbia como origen del pecado, con una incitación final a la humildad²⁹². Las raíces monásticas del espíritu que informa esta obra tripartita, visibles en la atención central prestada a los vicios y las virtudes, son innegables²⁹³.

Un fenómeno similar es el que pone de manifiesto el tratado *De octo vitiis* de Eutropio de Valencia, configurado en forma de epístola a Pedro de Arcávida. Se trata fundamentalmente de un centón de la *Collatio* V de Casiano, con un último párrafo original, y se presenta como un resumen general de los ocho vicios que pretende servir de código moral o guía de conducta²⁹⁴. Según ha comprobado Arnaldo do Espírito Santo²⁹⁵, el tratamiento que Eutropio impone a su fuente

²⁹¹ Sobre la utilización de Casiano cfr. C. W. Barlow, *Martini Episcopi Bracaraensis opera omnia*, pp. 53-63, así como A. do Espírito Santo, *Influências de Cassiano no Pro repellenda iactantia de S. Martinho de Braga*, pp. 269-84.

²⁹² Evaluando en conjunto la totalidad del programa pastoral de Martín de Braga, Díaz y Díaz cree que nuestro obispo parece haber concebido la conversión como un proceso cuyos primeros pasos tienen un carácter natural: es por ello que utilizó a Séneca para servir de base a esa conversión natural (*Formula vitae honestae*), sin introducir elementos cristianos. No es sin haber realizado este paso que el hombre se puede desprender de las faltas más sutiles (jactancia y orgullo) y, dentro de una perspectiva cristiana, llegar a la mayor de las virtudes: la humildad (obra tripartita). Este proceso exige que los cristianos se desprendan de supersticiones y creencias indignas de un hombre de fe, cuestión abordada en el *De correctione rusticorum*. Cfr. M. C. Díaz y Díaz, *Martin de Braga*, col. 678-80.

²⁹³ En las comunidades ascéticas de la antigüedad (principalmente las del desierto egipcio), se originó un particular énfasis en remarcar la interioridad de la batalla espiritual. La legislación contenida en la Escritura (los mandamientos, etc.) presentaba un imperativo moral, pero a través de un proceso de profunda reflexión interna los ascetas comenzaron a identificar el pecado donde no lo había: hicieron escrutinio de los vicios (depravaciones que lleaban al pecado espiritual o físico) y desarrollaron catálogos de “antídotos” espirituales (las virtudes). Cfr. en general R. Newhauser, *The Treatises on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular*.

²⁹⁴ Sobre el contenido de este texto son indispensables las indicaciones de U. Domínguez del Val, *Eutropio de Valencia y sus fuentes de información*, pp. 369-92 y M. C. Díaz y Díaz, *La producción literaria de Eutropio de Valencia*, pp. 9-35.

²⁹⁵ A. do Espírito Santo, *A recepção de Cassiano*, pp. 215-22.

acusa que trató de desprender la doctrina de los ocho vicios de sus referencias específicamente monásticas, volviéndola universalizable.

El espíritu de instrucción y ordenamiento moral al que responden estas obras perdurará entre los autores posteriores, y será en una obra de este estilo, las *Sententiae* de Isidoro de Sevilla, donde encontremos el más grande influjo de Gregorio entre los escritores de la primera generación que conoció la obra del papa. Aunque ya en Isidoro es evidente la trascendencia de Gregorio en diversos planos de la teología y la exégesis bíblica en general, lo cierto es que la clave de su éxito pasa por el entusiasmo con que los hispanos recibieron el contenido moral de sus obras, que vieron útil para la instrucción y la ordenación de la vida cristiana.

2.3 LEANDRO DE SEVILLA.

Leandro de Sevilla, hermano y predecesor de Isidoro en la sede hispalense, nació en la provincia cartaginense, de donde su familia, caída en desgracia, se vio obligada a huir cuando él ya tenía uso de razón. Instalado en la Bética, llegaría a ser obispo de Sevilla. Profesó también el monacato. Tradicionalmente se le ha visto como uno de los fautores la revuelta de Hermenegildo, el católico hijo de Leovigildo que se levantó contra en armas contra su padre y rey, de confesión arriana. Leandro estuvo sin duda en Constantinopla, aunque los motivos del viaje distan de estar claros: hay quien identifica este viaje con el exilio que, según Isidoro cuenta en el *De viris illustribus*, Leovigildo le impuso tras la revuelta de Hermenegildo, y hay quien ve en dicha estancia en la capital imperial una embajada para obtener del emperador auxilio para el partido católico en el contexto del alzamiento del príncipe²⁹⁶. Sea como fuere, en Constantinopla Leandro conoció al futuro papa Gregorio, por entonces apocrisario de Pelagio II. Ambos debieron de forjar una duradera amistad, y Leandro pudo asistir a las sesiones de *lectio divina* que el futuro papa ofrecía a la pequeña comunidad de monjes con que allí convivía. Éstos, de alguna manera con la participación de Leandro, le rogaron que hiciera una exposición alegórica y moral del libro de Job, desvelando así sus

²⁹⁶ Para una contextualización general sobre este autor, con conveniente bibliografía, cfr. M. A. Andrés Sanz, *Leandro de Sevilla*, pp. 63-8.

profundos misterios, a lo que el papa aceptó²⁹⁷, iniciando un proceso de composición de la obra que alargaría hasta los últimos años de su pontificado. Leandro debía de estar de vuelta en Sevilla en el 585, si no antes. Moriría en el año 600.

Las únicas obras cuya paternidad podemos dar por probada son dos: la primera, un *De institutione virginum*, que se presenta como una instrucción moral para las vírgenes de vida consagrada, dedicada a su hermana Florentina, que fue monja. Parte de la tradición manuscrita de esta obra le da el nombre de *Regula*, aunque sería difícil calificar el escrito de regla monástica²⁹⁸; antes bien, sus numerosas recomendaciones morales, aun pensadas específicamente para el género de vida de las vírgenes consagradas, están centradas en la práctica de la humildad, el rechazo de la soberbia, el abandono del mundo y la aceptación de la voluntad de Dios, concordando en ese sentido con el espíritu de las obras de instrucción moral que veíamos en Martín de Braga o Eutropio de Valencia. La segunda obra de Leandro es la *Homelia in laude Ecclesie*, pronunciada en el III Concilio de Toledo (589), en el que tuvo lugar la solemne abjuración de la fe arriana de parte de Recaredo, y se conserva en las actas de dicho sínodo²⁹⁹.

Gómez Cobo, autor del más exhaustivo estudio sobre la *Homelia in laude Ecclesiae*, ha localizado algunos paralelos entre Gregorio y las dos obras de Leandro que considera muy probablemente inmediatos³⁰⁰. No son calvos de las palabras de Gregorio, en cualquier caso. Gómez Cobo observa que en el *De institutione virginum* se comparan las preocupaciones temporales con las moscas que revolotean sin cesar, una imagen que hallamos en Gregorio, aunque

²⁹⁷ Así hace referencia a ello Gregorio en la epístola prefatoria de los *Moralia*, dirigida a Leandro mismo: «Tunc eisdem fratribus etiam cogente te placuit, sicut ipse meministi, ut librum beati Iob exponere importuna me petitione compellerent et, prout veritas vires infunderet, eis mysteria tantae profunditatis aperirem» (CCSL 143, p. 2).

²⁹⁸ La crítica reciente conviene unánimemente en esta apreciación. Cfr. J. Velázquez, *Leandro de Sevilla. De la instrucción de las vírgenes*, 13-41; A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, vol. 11, pp. 87-103.

²⁹⁹ Ed. G. Martínez Díez – F. Rodríguez, *La Colección Canónica Hispana*, vol. 5, pp. 148-59.

³⁰⁰ A. Gómez Cobo, *La Homelia in laude Ecclesiae de Leandro de Sevilla*, pp. 151-5.

realmente tiene base en Agustín³⁰¹; también menciona la alusión de Leandro en la *Homelia in laude Ecclesiae* al crecimiento de la Iglesia mediante la paciencia, que tiene correspondencia con Gregorio, aunque ciertamente no se puede considerar un concepto original de éste³⁰². En cualquier caso, quizá lo más probatorio de una vinculación entre ambos autores sea la comparación que Leandro hace en la homilía entre los herejes que apresan y oprimen a la Iglesia con los dientes (así por ejemplo en los capítulos 17, 46, o 47³⁰³), que encontraría su fuente en Gregorio (por ejemplo, *Moralia in Iob*, 19, 26, 47-48³⁰⁴), ya que éste interpreta varias veces las referencias de la Escritura a los dientes como una alegoría a los herejes, en términos próximos a como lo hace Leandro. A ello habría que sumar algunos supuestos paralelos textuales, pero éstos no pasan de meras construcciones formales parecidas sin mucho valor probatorio³⁰⁵.

Como quiera que sea, a la luz de la argumentación de Gómez Cobo, puede afirmarse que es muy posible que cuando menos ciertos elementos propios de la exégesis de Gregorio Magno hubieran sido evocados por Leandro. El canal de transmisión podría ser literario, aunque no hay paralelos textuales claros, pero también podría ser ajeno al plano escrito, toda vez que Gregorio y Leandro se conocieron

³⁰¹ Cfr. Leander Hispalensis, *De institutione virginum*, 1; Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, 18, 43, 68; Agustinus Hipponensis, *In Iohannis Evangelium*, 102, 4. Leandro y Gregorio coinciden frente a Agustín, eso sí, en el uso del mismo adjetivo *importunas* aplicado a las moscas.

³⁰² Cfr. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, 18, 2, 3. Gómez Cobo parece querer ver como argumento probatorio el hecho de que Isidoro en sus *Sententiae* cite a la vez el pasaje en cuestión de Leandro con las referencias de Gregorio al mismo asunto.

³⁰³ «Tantus... est sponsus tuus... ut dum te patiatur depraedari ad modicum, rursum et praedam tuam ad te reducat»; «lugeat... veterosus praedo suam praedam amississe...»; «tanto Deum hac celebritate laudemus, qui gentes, pro quibus sanguis fusus est Unigeniti sui, non passus est extra unum ovile diaboli dentibus devorari».

³⁰⁴ «Totiens ex iniqui dentibus Ecclesia praedam tulit, quotiens ex erroris morsu praedicando diripuit... cuius totiens molas frangit, quotiens haereticorum argumenta destruit; totiensque ab eius dentibus praedam diripit quotiens ab errore quempiam praedicando conuertit» (ed. M. Adriaen, *Gregorius Magnus. Moralia in Iob*, pp. 993-4).

³⁰⁵ Cfr. A. Gómez Cobo, *La Homelia in laude Ecclesiae de Leandro de Sevilla*, p. 154: «Pasajes como “per prophetica vaticinia, per evangelica oracula, per apostolica documenta...”, evocan formalmente, en cierto modo, otros de Gregorio Magno: “qui quondam per acceptionem legis, per custodiam mandatorum, per ministeria sacrificii, per mysteria prophetiae, sic intra sinum gratiae, quasi intra uterum creatoris habebantur». Cita el autor otros ejemplos del mismo tenor.

personalmente en Constantinopla y éste escuchó de aquél las sesiones de *lectio divina* que fueron el germen de los *Moralia in Iob*.

2.4 LICINIANO DE CARTAGENA.

En contraposición con Leandro, de quien podemos estudiar la posible influencia de Gregorio en su producción literaria, aunque no conservamos de él ningún encomio directo de su figura, Liciniano de Cartagena nos ofrece la primera alabanza de Gregorio de la tradición hispánica.

Liciniano fue obispo de Cartagena (entonces bajo dominio bizantino) en los últimos años del siglo VI, tras haber pasado probablemente por el monasterio Servitano, importante centro de esta centuria, donde estuvieron otros «hombres ilustres» biografiados por Isidoro³⁰⁶. Murió en Constantinopla envenenado por sus rivales, según el mismo Isidoro cuenta³⁰⁷. Se han conservado de él tres cartas, una de las cuales está dirigida a Gregorio Magno. Según se lee en ella, Liciniano acababa de leer la *Regula pastoralis* y se deshace en elogios sobre la obra y el autor. Sus apreciaciones son muy interesantes: para Liciniano, el valor de la obra trasciende de los límites de la pastoral, pues el libro enseña a practicar las cuatro virtudes cardinales y reúne todo lo necesario para alcanzar la vida eterna, siendo así útil no sólo para los pastores de la Iglesia, sino también para quienes no desempeñan ningún cargo: una «regla de vida»:

Liber hic tuus omnium est aula virtutum. Illic prudentia inter bonum et malum discretionem limitis figit: iustitia unicuique sua tribuit, dum Deo animam, corpusque animae subdit. Illic fortitudo etiam in adversis et in prosperis reperitur semper aequalis, quae nec in contrariis frangitur, nec in prosperis exaltatur. Illic temperantia furem libidinis frangit, discreteque voluptatibus modum imponit. Illic cuncta quae ad vitae aeternae participium pertinent comprehendis, et non solum pastoribus regulam vivendi describis, sed etiam his qui

³⁰⁶ Para la figura y la obra de este autor cfr. en general M. A. Andrés Sanz, *Liciniano de Cartagena*, pp. 68-71.

³⁰⁷ «Occubuit Constantinopoli, ueneno, ut ferunt, extinctus ab aemulis» (ed. C. Codoñer, *El «De viris illustribus» de Isidoro de Sevilla*, p. 151)

regiminis officium nullum habent, vivendi regulam tribuis.³⁰⁸

Los elogios de Liciniano van aún más allá: en la eximia doctrina sobre la pastoral que Gregorio pone de manifiesto en su escrito está esmaltada en conjunto toda la doctrina de los padres, que dan testimonio de él como los profetas de los apóstoles:

Attestantur huic eximiae doctrinae sancti antiqui Patres doctores, defensoresque Ecclesiae, Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Gregorius Nazianzenus: hi omnes testimonium tibi praebent, sicut apostolis praebuerunt prophetae (*Continúa observando las similitudes de estos autores con la doctrina de la Regula pastoralis de Gregorio*).³⁰⁹

Semejante apreciación de la obra de Gregorio por parte de Liciniano, aunque sea reducida exclusivamente a la *Regula pastoralis*, tiene gran interés, porque será moneda común en tiempos posteriores. Liciniano habla del aprovechamiento moral de la doctrina de Gregorio, cifrándola en que sus enseñanzas son útiles para alcanzar la vida eterna, y de aplicación a todos, no solamente a los clérigos a los que va dirigida la obra; también presenta Liciniano a Gregorio como la culminación de una toda una tradición patrística, aunque sea de forma circunscrita a lo que ha leído. Se trata de conceptos similares que más adelante manejarán Isidoro y Tajón.

Es interesante constatar que, en el momento de escribir su *De viris illustribus*, obra donde deja constancia de su admiración por Gregorio, Isidoro no parece conocer esta epístola de Liciniano:

Licinianus Carthaginis Spartariae episcopus, in Scripturis doctus, cuius quidem nonnullas epistolas legimus: de sacramento denique baptismatis unam, et ad Eutropium abbatem, qui postea Valentiae episcopus, plurimas.

³⁰⁸ Ed. J. Madoz, *Liciniano de Cartagena y sus cartas*, p. 85.

³⁰⁹ Ed. J. Madoz, *Liciniano de Cartagena y sus cartas*, pp. 86-7.

Reliqua vero industriae et laboris eius ad nostram
notitiam minime uenerunt.³¹⁰

Menciona Isidoro, como vemos, una epístola sobre el sacramento del bautismo y otras muchas a Eutropio de Valencia, acaso un epistolario con cartas de ambos autores, hoy perdido, como argumenta Díaz y Díaz³¹¹. Isidoro parece tener constancia de que Liciniano escribió más cosas, pero no llegaron a su conocimiento. La epístola a Gregorio está, por lo tanto, entre la producción literaria de Liciniano desconocida para el hispalense en este momento.

En consecuencia, las similitudes en la ponderación de la obra de Gregorio que observaremos entre Liciniano y el *De viris illustribus* de Isidoro no se deben a una asunción acrítica de parte de éste de lo que habría podido leer en la carta que nos ocupa, sino que tenemos que pensar que en este primer período, a finales del siglo VI, cuando las obras de Gregorio comienzan a ser leídas en la península, se había consolidado ya una determinada valoración de las mismas entre los primeros receptores, que consideraron especialmente útiles los preceptos escatológico-morales del pensamiento gregoriano. Sabemos que Liciniano y Leandro compartieron inquietudes literarias, e incluso hablaron de Gregorio Magno: al final de su carta al papa, Liciniano dirá que hacía pocos años que había visto a Leandro en Cartagena y le había rogado le dejara ver una copia de los *Moralia* que traía consigo³¹². Me parece muy posible que Liciniano y Leandro hubieran compartido una misma valoración de Gregorio, probablemente extendida a los círculos eruditos de la época.

2.5 LA HOMILÍA *DE MONACHIS PERFECTIS*.

Varios manuscritos, la mayoría portadores de la compilación hagiográfica de Valerio del Bierzo, transmiten una anónima homilía que lleva por título *De monachis perfectis*. Ha sido editada y estudiada por Díaz y Díaz³¹³, y es hoy un testimonio bien conocido entre los

³¹⁰ Ed. C. Codoñer, El «*De viris illustribus*» de Isidoro de Sevilla, p. 150-1.

³¹¹ M. C. Díaz y Díaz, *La producción literaria de Eutropio de Valencia*, pp. 9-10.

³¹² Sobre este asunto volveremos más adelante, al tratar sobre la circulación del texto de las obras de Gregorio en la península.

³¹³ M. C. Díaz y Díaz, *La homilía «De monachis perfectis»*, pp. 71-87.

estudiosos del monacato altomedieval hispánico, aunque no son muchos los que han dicho algo original sobre él³¹⁴. Su contenido es el siguiente: el autor afirma que predicará sobre el género de vida de los monjes para provecho de éstos, que se entiende formaban parte del público que oyó la homilía³¹⁵; describe primero la conversión moral individual por medio de la práctica de las virtudes teologales³¹⁶; confortada el alma con tales virtudes, rechazará necesariamente todo lo que proceda del mundo³¹⁷; ello le da pie al predicador a cantar los méritos de los anacoretas, monjes solitarios que alcanzan la perfección apartándose del siglo³¹⁸; luego pasa con naturalidad a hablar de los

³¹⁴ Por mi parte, he podido publicar una primera traducción del texto, junto con un estudio actualizado: J. Varela Rodríguez, *La homilía "De monachis perfectis"*, pp. 127-48.

³¹⁵ Tal es la idea de A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, vol. 11 p. 274, quien pone de relieve la exhortación final a la vida monacal. Por el contrario, U. Domínguez del Val, *La homilía De monachis perfectis*, p. 56 no lo vio así y consideró que los receptores sería «los simples fieles», que recibirían del predicador una instrucción sobre el género de vida monástica. Cfr. en todo caso el exordio de la homilía: «Iam dudum animis nostris insedit, dilectissimi fratres, monachorum singularis vitae propositum declarare atque omnium meritorum praeconia recensere, quo et ipsi maiore studio in melius crescant et aliis forma sint et exemplum. Si enim sacerdotalis doctrinae officium tunc maxime proficit, quum praedicando ad plebem et se et eos qui audiunt salvat, non inmerito de hisdem simillima praedicamus, quia, quod nos labore docendi, hoc isti cura vivendi proficiunt» (ed. M. C. Díaz y Díaz, *La homilía «De monachis perfectis»*, p. 80). El predicador, como vemos, considera que referir el propósito y los méritos de la vida monástica servirá para que los monjes se esfuercen en progresar moralmente y servir de ejemplo a los otros («quo et ipsi [sc. monachi] maiore studio in melius crescant et aliis forma sint et exemplum»). Este punto es clave, ya que nos permite no caer en la confusión ante la cierta ambigüedad de la frase siguiente, donde *de hisdem* ha de entenderse en referencia a los *monachi*, lo mismo que el *isti* de la última frase. El autor compara los fines de su predicación con el oficio de predicar ante el pueblo, pero no identifica una cosa con otra, como parece entender Domínguez del Val. La homilía, pues, a mi entender, fue pronunciada ante la presencia de monjes.

³¹⁶ «Meritorum igitur genera narraturi, fidem domini, spem, caritatem in medio conlocamus, in qua generatim fundamentum omne atque perfectum dominum Christum esse Apostolus testatur, dicens: *Fundamentum autem aliud nemo ponere potest praeter quod est positum quod est Christus*. In fide namque fundatur religio christiana...» (ed. M. C. Díaz y Díaz, *La homilía «De monachis perfectis»*, p. 80).

³¹⁷ «Quum autem huiusmodi anima fuerit confirmata, per dies proficit atque universa mundana despicit et horrescit; nihil enim saeculi quaerit, nihil temporalium delectatur» (ed. M. C. Díaz y Díaz, *La homilía «De monachis perfectis»*, p. 81).

³¹⁸ «... in monachis autem in solitudine constitutis omnis omnino carismatum multitudo exuberat, quia exoles saeculi, caelo iam proximi, ut solis radii splendore praeferant. In hac igitur beatitudine monachi solitarii...» (ed. M. C. Díaz y Díaz, *La homilía «De monachis perfectis»*, p. 81).

monjes «que viven en las ciudades»: aunque éstos son en cierto modo inferiores a los anteriores, pues no dejaron las ventajas de la vida común, el mérito de sus obras es el mismo, ya que alcanzan la perfección por medio de la caridad³¹⁹; habla luego de las tentaciones a que se ven sometidos estos monjes que viven en el siglo³²⁰, y cierra la homilía una apelación a que éstos perseveren en su vida santa³²¹.

Según es opinión extendida desde Díaz y Díaz³²², el texto trae una carga de propaganda del monacato urbano. Es verdad que nuestro predicador canta las virtudes de esta forma de vida consagrada, denostada por conspicuos autores como Leandro o Isidoro³²³, y ciertamente si éstos vieron en ella un peligro para el monje, por las tentaciones a las que se ve sometido en las curas del mundo, la homilía que nos ocupa da mayor importancia a la perfección que el monje puede alcanzar con la práctica de la vida activa y considera que éste puede sobreponerse a las tentaciones diabólicas. Es posible que, al menos en parte, el conflicto de ideas venga en paralelo a la intervención de los obispos en los asuntos y la gestión del patrimonio monástico y sus fuerzas humanas, vista la legislación del IV Concilio de Toledo (presidido por el Isidoro de Sevilla), donde específicamente

³¹⁹ «Breviter igitur sanctorum qui in solitudine degent merita et sanctimonia praedicantes, ad eos monachos qui in urbibus habitant recurramus, qui et ipsi devotione praeclara eo magis atque laudabiles conprobantur, quod inter tantos populos constituti nulla carnali concupiscentia seducuntur; quamquam enim secundum locum a primis obtineant, in divinis tamen operibus similes aestimantur... denique et ipsi eiusdem fidei fervore participes spe caelestium promissorum cuncta bona aedificant et in caritate perficiunt» (ed. M. C. Díaz y Díaz, *La homilía «De monachis perfectis»*, pp. 82-3).

³²⁰ «Sed quia in saeculo constitutos adversarius noster diabolus tamquam leo rugiens circuit singulos quaerens quem devoret, oportet nos ad profectum militum Christi latentes inimici insidias breviter explanari...» (ed. M. C. Díaz y Díaz, *La homilía «De monachis perfectis»*, p. 84).

³²¹ «Servent ergo sanctissima fide praeclarae professionis statum incolomem, servent beatissima mandata et angelicam dignitatem, sint parci et sobrii et orationi insistentes, aut hymnis, psalmis et canticis spiritalibus permanentes ex corde orent, mente psallant, et spiritu tribulationes saeculi fortiter ferant et confidenter in domino» (ed. M. C. Díaz y Díaz, *La homilía «De monachis perfectis»*, p. 86).

³²² M. C. Díaz y Díaz, *La homilía «De monachis perfectis»*, pp. 76-7.

³²³ Cfr. Leander Hispalensis, *De institutione virginum*, 26 (ed. J. Velázquez, *Leandro de Sevilla. De la instrucción de las vírgenes*, p. 163): «Nec velis imitare eas virgines, quae in urbibus per cellulis demorantur, quas multimoda cura constringit». Isidorus Hispalensis, *Regula monachorum*, 1 (PL 83, 869A): «villam sane longe remotam esse a monasterio, ne vicinius posita aut labis inferat periculum, aut famam inficiat dignitatis».

se regula la autonomía del monasterio y se denuncian como una situación real las injerencias de los obispos al servirse de los monjes para trabajos serviles³²⁴.

Ahora bien, el hecho de que la homilía fuera concebida en sí misma con un fin propagandístico no es algo que se deduzca del texto, donde sólo podemos reconocer la simpatía del autor por el monacato urbano. Ello no excluye, eso sí, que los argumentos de la homilía fueran los mismos que se emplearan en una hipotética confrontación directa entre los defensores de ambas concepciones de la vida monástica.

Sea como fuere, la homilía es anterior al siglo VII, ya que no se distingue entre *praepositus* y *abbas*³²⁵, diferencia de cargos netamente consolidada a partir de Isidoro de Sevilla y Fructuoso de Braga, y constatable en la *Regula* benedictina, que el autor no debe de conocer; tampoco es anterior al siglo V, dado el uso del verbo *cauteriare*, sólo atestiguado a partir de entonces³²⁶. Probablemente el texto sea fechable en los últimos decenios del siglo VI, contemporáneamente a Leandro, que como hemos visto escribe contra esta forma de monacato, que debía de estar extendiéndose por entonces³²⁷.

Por lo que aquí nos interesa, la crítica ha sugerido en varias ocasiones el influjo de Gregorio Magno sobre el texto, cuestión que abordaré aquí. El primero fue el propio Díaz y Díaz: según éste, una interpretación que el predicador hace de las desgracias de Job encontraría un posible paralelo con la exégesis al respecto contenida en los *Moralia* de Gregorio: llaman la atención, en efecto, la alusión a dos mismas citas bíblicas, interpretadas en ambos casos como las dos distintas formas de tentación del diablo, así como la idéntica comparación de Job y su mujer con Adán y Eva. Compárese, pues, el pasaje del *De monachis perfectis*:

³²⁴ Cfr. especialmente el canon 51. Pondera esta circunstancia P. Barata Dias, *L'idéal monastique, les moines et les monastères du monde wisigothique selon Isidore de Séville*, pp. 151-2.

³²⁵ «...habentes praepositum quem abbatem appellant» (ed. M. C. Díaz y Díaz, *La homilía «De monachis perfectis»*, p. 83)

³²⁶ Cfr. para estas cuestiones M. C. Díaz y Díaz, *La homilía «De monachis perfectis»*, p. 75.

³²⁷ Cfr. M. C. Díaz y Díaz, *La homilía «De monachis perfectis»*, p. 76. Probablemente la extensión del monacato urbano se deba a un influjo del sur de la Galia, donde es conocido desde el siglo V.

Temptantis igitur inimici duo sunt genera: unum quod felices extollit, alterum quod in obtentu divino inprovidos vel hebetes facit et negligentes excaecat; aut enim aperte grassatur invalidis vel infirmis et eos violenter impugnat, aut subtiliter fallit et ex praetextu religionis invadit. Sic namque Iob, placente deo, primo violenter adgressus est atque omne substantiam eius in ruinam et egestatem deduxit, filios eius crudeli morte confecit, sed quum eum aperte nequaquam decipere valuisset, quo inpatiens peccasset et in omnia, ad ultimum per aliam partem suggestor accessit: invalidam quippe et inermem uxorem eius invenit et exemplum Adae primoplausti quem in paradiso habitantem per Evam decepit, ingressa est ad Iob dicens: *ubi sunt iustitiae tuae et opera bona? Dic aliquid durum et murmura in dominum, ut careas vita ista poenali*: hoc ideo, ut sub affectu uxoris facile consentiret ad malum, sed ille fortis in deo et aperte vastantem et subtiliter machinantem magno vigore portavit et vicit, et uxorem invalidam increpans ait: *tamquam insipiens loqueris: si bona de manu domini accepimus, quid non et mala libenter sufferamus? Sit nomen domini benedictum.*³²⁸

con Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, 3, 8, 12-5:

Antiquus hostis humanum genus duobus modis tentare consuevit; ut videlicet corda stantium aut tribulationibus frangat, aut persuasionibus molliat. In utrisque ergo contra beatum Iob se uehementer exercuit. Nam prius patrifamilias intulit damna rerum, orbavit patrem morte filiorum, percussit incolumem putredine uulnerum. Sed quia putrescentem foras, sanum adhuc interius stare conspexit; et quem exterius nudum reddidit, hunc interius ditiolem fieri per exhibitam laudem conditoris invidit; callide cogitans pensat quod contra se athleta Dei unde premitur, inde sublevatur, uictusque ad subtilia tentandi argumenta convertitur. Nam antiquae artis insidias repetit; et quia scit quomodo Adam decipi soleat, ad

³²⁸ Ed. M. C. Díaz y Díaz, *La homilía «De monachis perfectis»*, pp. 84-5.

Evam recurrit. Beatum enim Job inter tot rerum damna, inter tot percussionum vulnera, quasi in quadam virtutum arce stare invictum uidit. In alto quippe mentem fixerat; et idcirco hanc hostiles insidiae irrumperere non ualebant. (...). Cor igitur mulieris tenuit et quasi scalam, qua ad cor viri ascendere potuisset inuenit (...). Quia enim aperto certamine superari se doluit, de ore coniugis iaculum quasi de insidiis intorsit, quae profecto diceret: *Adhuc permanes in simplicitate tua? Benedic Deo, et morere..* (...) Nam ilico ad male suadentis uerba respondit, dicens: *Quasi una de stultis mulieribus locuta es. Si bona accepimus de manu Domini, mala quare non sustineamus?*³²⁹

Hay que apuntar, en todo caso, que no todos los elementos aquí mencionados son propios de Gregorio. De hecho, el papa parece seguir aquí un pasaje de las *Enarrationes in Psalmos* de Agustín (94, 19):

Quomodo autem complexus est Dominus ex duabus voluntatibus unam factam in homine quem portabat? Praefigurans in corpore suo, id est in Ecclesia sua, futuros quosdam qui voluntatem suam vellent facere, sed sequerentur postea Dei; quia infirmos quosdam ostendit quod ad ipsum pertineant, et eos praefiguravit in se. Nam ideo et toto corpore sanguinem sudavit quia in corpore suo, id est in Ecclesia sua, martyrum sanguinem ostendit. Toto corpore sanguis exibat: ita Ecclesia eius habet martyres; per totum corpus eius fusus est sanguis. Quosdam ergo infirmos in se praefigurans, vel in corpore suo; ex persona infirmorum, compatiens illis, ait: *Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste*. Ostendit hominis voluntatem: si in ipsa voluntate permaneret, iam pravum cor videretur ostendere. Sed si compassus est tibi, et te liberat in se; imitare quod sequitur, dicens: *Verum, non quod ego volo, sed quod tu vis, Pater*. Si coeperit tibi subrepere voluntas humana: O, si occidat Deus inimicum istum meum, ut non me persequatur! o, si posset fieri ut

³²⁹ Ed. M. Adriaen, *Gregorius Magnus. Moralia in Iob*, pp. 121-3.

non ab illo paterer tanta! iam si perseveraveris, et hoc tibi placuerit, et vides quia non hoc vult Deus, pravus corde es, non habes iustitiam quae convertetur in iudicium: *qui enim illam habent, omnes recti sunt corde*. Et qui sunt, *recti corde*? Qui sic inveniuntur quomodo inventus est Iob, qui ait: *Dominus dedit, Dominus abstulit; sicut Domino placuit, ita factum est: sit nomen Domini benedictum*. Ecce rectum cor. Iterum in gravi vulnere quid dixit uxori, quam propterea reliquerat diabolus et non occiderat, ut ipse haberet adiutricem, non ut maritus consolatricem? Meminerat enim quia per illam Evam deceptus erat Adam, et necessariam sibi putabat hanc Evam. Accessit ad Iob illa, tamquam Eva; sed Adam melior fuit in stercore victor quam Adam victus in paradiso: quid enim respondit illi mulieri? Vide cor paratum, vide cor rectum. Numquid non patiebatur persecutiones, et graves? Et omnes Christiani patiuntur; et si non saeviunt homines, saevit diabolus: et si christiani facti sunt imperatores, numquid diabolus christianus factus est? Intendat ergo Sanctitas Vestra quid sit rectum cor. Accessit ad eum, et ait: *Dic aliquid in Deum, et morere*. Enumeravit omnes aerumnas vel ipsius vel suas: *Dic aliquid, inquit, in Deum, et morere*. Et ille iam cognoscens Evam, redire volens unde lapsus est, fixo corde in Deo tamquam luminare in firmamento, habitans corde in libro Dei: *Locuta es, inquit, tamquam una ex insipientibus mulieribus; si bona suscepimus de manu Domini, mala non tolerabimus?* Quia fixum cor in Deo, ideo rectum: quia enim rectus est Deus, quando in illo figis cor, forma tibi sit, ut sit tibi cor rectum.³³⁰

Como quiera que sea, Gregorio y nuestro predicador tienen en común la interpretación de las desgracias de Job y la sugerencia de su mujer de maldecir a Dios como dos distintas formas de tentación diabólica, por lo que la influencia es posible.

Mayor enjundia tiene la influencia de tipo doctrinal que Gregorio Magno haya podido ejercer sobre el anónimo autor de la homilía. Domínguez del Val creyó en dicha influencia, viendo que el

³³⁰ CCSL 49, pp. 1319-1320.

predicador valora positivamente la consagración conjunta a la contemplación y la vida activa, idea que Gregorio desarrolló ampliamente en sus escritos³³¹. Ello es cierto, aunque hay que decir que nuestro predicador no maneja los argumentos gregorianos que establecen una relación natural entre la contemplación y la acción como manifestaciones distintas de una sola caridad, en lo que detectaríamos una influencia segura³³². Ciertamente es que Gregorio nunca negó el anacoretismo, pero lo consideró un ideal difícilmente alcanzable para la mayoría, para quienes es más fácil edificarse a través de la caridad de la vida activa. El predicador de la homilía ni siquiera llega a tanto. No podemos sostener con certeza, por consiguiente, que el autor de la homilía se vea aquí directamente influido de la doctrina de Gregorio³³³.

Hay, por lo tanto, y a pesar de las dudas, indicios sugestivos que apuntan a que el predicador pudo conocer a Gregorio Magno, si bien éstos no son terminantes en lo que se refiere a la asunción de rasgos propios de la doctrina del pontífice.

2.6 ISIDORO DE SEVILLA.

Isidoro de Sevilla es un eslabón fundamental en la recepción de Gregorio Magno en España, al que hay que prestar singular atención. Obispo de Sevilla desde la muerte de su hermano mayor Leandro hacia el año 600, su episcopado duró hasta el 636, año de su fallecimiento. Fue hombre de vasta cultura, que practicó la mayor parte de géneros literarios entonces en boga (con la clara excepción de la hagiografía) y que mantuvo ya en vida una gran autoridad como intelectual³³⁴.

³³¹ U. Domínguez del Val, *La homilía De monachis perfectis* p. 61.

³³² Sobre esta cuestión, a la que volveré al tratar de Isidoro de Sevilla, cfr. los estudios de P. Catry, *L'amour du prochain chez saint Grégoire le Grand*, pp. 287-344 y C. Straw, *Gregory the Great*, pp. 1-27, 90-106, ensayo clásico este último sobre la materia.

³³³ Alude también M. C. Díaz y Díaz, *La homilía «De monachis perfectis»*, p. 79 a la interpretación espiritual del martirio (una entrega a la voluntad de Dios, sin necesidad de derramar la propia sangre corporal) que se observa en las últimas líneas de la homilía como un rasgo propiamente gregoriano, si bien U. Domínguez del Val, *La homilía De monachis perfectis* p. 60 le ha corregido, apuntando que la doctrina remonta a padres anteriores.

³³⁴ Mucho se ha escrito sobre la persona de Isidoro. Reenvío al todavía estudio clásico sobre el tema, a cargo de M. C. Díaz y Díaz, *Introducción general*, pp. 95-257.

Durante su episcopado se evocó por vez primera el nombre de Gregorio en el dominio canónico. Ocurrió en el IV Concilio de Toledo (633), presidido por el propio Isidoro, sínodo que tuvo entre sus objetivos solucionar una disputa sobre la administración del bautismo que los obispos hispanos venían sosteniendo con la diócesis de Braga, en la que se practicaba desde época sueva un bautismo por triple inmersión que se justificaba con la autoridad de una epístola que el papa Vigilio (537-555) había dirigido al obispo Profuturo de Braga sobre el particular. No obstante, en las demás diócesis hispanas, que habían pertenecido al reino visigodo arriano, donde el bautismo por triple inmersión había sido rito propio de la confesión herética, se practicaba un bautismo por inmersión única, que los obispos querían hacer extensible a la diócesis bracarense, pues recordaban que los arrianos justificaban la triple inmersión como un símbolo que separaba y gradaba a las personas de la Trinidad³³⁵. Para solucionar el tema y revocar la autoridad papal esgrimida por la diócesis bracarense, Isidoro presentó en el concilio una carta que Gregorio había escrito a Leandro en la que acababa dando la razón a los argumentos en defensa de la práctica de la inmersión simple, toda vez que impedía que nadie creyera admisible el significado dado por los herejes al bautismo por triple inmersión, aunque este rito en sí mismo no pudiera ser considerado herético³³⁶. Las actas del concilio aluden específicamente a la autoridad de la sede apostólica de la que emanaba la carta, con la que se pretendía neutralizar la autoridad del papa Vigilio que era esgrimida por los bracarenses, pero también dejan espacio a la autoridad del propio Gregorio, «qui non solum parties Italiae illustravit, sed et longe existentes ecclesias sua doctrina perdocuit»³³⁷, referencia a su amplia correspondencia con el imperio y los reinos cristianos latinos y, quizá, a la evangelización de los anglosajones que tuvo lugar durante su pontificado. Vemos, por lo tanto, que en su caso su *auctoritas* no emana sólo de la sede pontificia,

³³⁵ Pueden leerse a propósito de este asunto las consideraciones de J. Pinell, *Liturgia Hispánica*, pp. 122-6.

³³⁶ Para la carta en cuestión: Gregorius Magnus, *Registrum epistolarum*, I, 41.

³³⁷ Ed. G. Martínez Díez – F. Rodríguez, *La Colección Canónica Hispana*, vol. 5, p. 190.

sino que se identifica con su propia actividad apostólica y se vincula a su propia *doctrina*³³⁸.

Sea como fuere, Gregorio Magno constituyó para Isidoro una de sus mayores fuentes de inspiración y admiración. De lo segundo es posible apercibirse bien gracias al entusiasmo que emana de un poema por él compuesto para decorar la biblioteca episcopal de Sevilla (de los conocidos como *Versus in bibliotheca*), donde su relevancia se equipara a la de Agustín de Hipona³³⁹; pero es sobre todo en su *De viris illustribus* donde Isidoro se prodiga en mayores alabanzas a la obra del papa, principalmente a los *Moralia in Iob* (la única obra que conoce en este momento junto a la *Regula pastoralis* y algunas cartas), que considera prendados de una enorme riqueza exegética y espiritual, así como de una gran belleza de estilo. Además, el propio Gregorio aparece aquí retratado como el hombre más sabio de su tiempo, sin par tampoco entre los doctores antiguos:

Gregorius Papa Romanae sedis apostolicae praesul, compunctione timoris Dei plenus et humilitate summus, tantoque per gratiam Spiritus Sancti scientiae lumine praeditus, ut non modo illi praesentium temporum quisquam doctorum, sed nec in praeteritis quidem par fuerit unquam (...). In quibus (*sc. in triginta quinque libris in Iob*) quidem quanta mysteria sacramentorum aperiantur, quantaque sint in amorem vitae aeternae morum praecepta vel quanta clareant ornamenta verborum, nemo sapiens explicare valebit, etiam si omnes artus eius vertantur in linguam.³⁴⁰

Isidoro alude aquí específicamente al enorme caudal escatológico-moral de los *Moralia* de Gregorio (los «morum praecepta in amorem vitae aeternae»), que Liciniano de Cartagena ya había ponderado para la *Regula pastoralis*. También destaca la profundidad de su exégesis,

³³⁸ Paradójicamente, ni Judic ni Wood en los estudios antes aludidos citan las actas de este concilio, que ciertamente podían resultarles útiles para reforzar sus tesis sobre el hecho de que la buena recepción de Gregorio en la península no se debió exclusivamente a su autoridad como papa.

³³⁹ Isidorus Hispalensis *Carmina* 13: «Quantum Augustino clares tu Hippone magistro / tantum Roma suo praesule Gregorio» (CCSL 113A, p. 225).

³⁴⁰ Ed. C. Codoñer, *El «De viris illustribus» de Isidoro de Sevilla*, p. 148.

con la que desveló innumerables «mysteria sacramentorum» del libro de Job: es difícil que con esto mismo no conviniera también Leandro, dedicatario de los *Moralia* que escuchó la exégesis oral del papa en Constantinopla, y en cuyas obras hay probables ecos de dicha exégesis, como hemos visto. Isidoro conviene, me parece, con la que probablemente era ya una ponderación extendida de la obra de Gregorio en la generación que le precede. Como quiera que sea, en él encontramos por primera vez a las claras la afirmación de que Gregorio supera a los restantes padres en sabiduría, ya que en Liciniano esta afirmación aparece circunscrita a la doctrina pastoral y sobre la organización eclesiástica que Gregorio refleja en la única obra suya que él había podido leer, la *Regula pastoralis*: la afirmación de Isidoro, en todo caso, pudo haber sido compartida también por Leandro. También aporta Isidoro la novedad sobre la belleza del estilo de Gregorio.

¿Encuentran correspondencia estas entusiastas declaraciones con el influjo de Gregorio sobre el pensamiento del hispalense? A diferencia de la exigua producción literaria que se nos ha conservado de Leandro y Liciniano, la de Isidoro es bastante abundante y permite responder a la pregunta. La respuesta es sí: la lectura de las obras de Isidoro revela que la influencia de Gregorio sobre él es grande, pero es más perceptible en algunas obras que en otras, y hay algunas novedades de la teología gregoriana que el prelado hispalense, deliberadamente en mi opinión, evita. Como analizar convenientemente estas cuestiones permite establecer una comparación con la aproximación a Gregorio llevada a cabo por Tajón, me parece conveniente detenerme en el tema.

En las siguientes páginas estudiaré, pues, la influencia de Gregorio sobre las obras del hispalense, un trabajo que hasta ahora no ha sido abordado en su integridad³⁴¹. Para llevar a cabo este trabajo he

³⁴¹ Cfr. en todo caso F. J. Lozano Sebastián, *San Isidoro de Sevilla: teología del pecado y la conversión*, donde se abordan algunas similitudes y diferencias entre Gregorio e Isidoro en lo referente a la doctrina moral; J. Fontaine, *La vocation monastique selon saint Isidore de Séville*, pp. 353-369, sobre las dependencias y diferencias de Isidoro de Sevilla respecto de Gregorio Magno en lo que se refiere al ordenamiento de la vida monástica; y sobre todo P. Cazier, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, donde se trata en conjunto el mensaje de las *Sententiae*, con atención a varios de los influjos doctrinales de la patristica. Recuperaré información de estas obras cuando sea necesario.

consultado todas las obras de Isidoro o atribuidas a Isidoro que figuran en el apartado de fuentes primarias de la bibliografía de esta tesis.

Valgan unas notas sobre la producción literaria del autor. Obras de tipo «doctrinal» y apologético como el *De haeresibus* o el *De fide catholica contra Iudaeos* no parecen tener influjos gregorianos³⁴². El análisis de la magna obra del hispalense, las *Etymologiae*, puede resultar decepcionante: ciertamente hay ecos formales y algunas etimologías inspiradas en los escritos de Gregorio, pero el uso del papa palidece ante el de otros autores cristianos, principalmente Agustín y Jerónimo³⁴³. Su uso en este caso no difiere del de otros autores: Gregorio no es un autor que haya de inspirar aquí desarrollos morales o teológicos, sino una fuente de información o inspiración para determinados temas y conceptos. Isidoro tampoco parece haber considerado a Gregorio una fuente «técnica» para las cuestiones propiamente doctrinales que se tratan en algunos libros de esta obra, con contadas excepciones, la más relevante –por la amplitud del texto– la de la angeleología (*Etymologiae* 7, 10). Un editor declara su sorpresa ante la ausencia de Gregorio en las consideraciones sobre las Escrituras que ocupan el libro 6³⁴⁴.

Una obra con una reconocida influencia gregoriana son los *Synonima*, una suerte de *lamentum poenitentiae* donde Isidoro llora su estado de pecador y recibe la acusación y consejos de la Razón para convertirse. Aunque hasta ahora no se han defendido paralelos directos convincentes de cierta extensión entre esta obra y los escritos de Gregorio (paralelos que, como en otros casos en Isidoro, puedan imputarse al uso directo del texto o una ficha), posiblemente los

³⁴² Para la primera obra, de paternidad isidoriana discutida, cfr. J. C. Martín, *El tratado «De haeresibus» (CPL – 1201) atribuido a Isidoro de Sevilla*, pp. 139-74, que no deja constancia de fuentes de obras de Gregorio; para la segunda no han sido consignadas tampoco fuentes gregorianas ni de parte de Arévalo (disponible en PL 83, col. 449-578) ni en los trabajos de E. Castro Caridad – F. Peña Fernández, *Isidoro de Sevilla* y J. Elfassi, *Le livre d'Ézéchiél dans le De fide catholica contra Iudaeos d'Isidore de Séville*, pp. 35-45.

³⁴³ Ciertamente no se puede dar por cerrada la búsqueda de fuentes de las *Etymologiae*, si bien nuestro conocimiento sobre ellas puede considerarse bastante amplio, en buena medida gracias a la publicación de ediciones particulares de cada libro, convenientemente anotadas y precedidas de estudios introductorios, en la editorial Les Belles Lettres de París (las ediciones concretas que he empleado pueden consultarse en la bibliografía primaria de este trabajo). La tendencia observable con respecto a Gregorio tras la lectura de estas obras es la que indico.

³⁴⁴ Cfr. C. Chaparro Gómez, *Isidoro de Sevilla*, p. XXIII.

Synonyma no habrían sido los mismos si Isidoro no hubiera conocido los *Moralia in Iob* de Gregorio: las evocaciones del libro de Job y numerosos planteamientos parecen inspirados en esta obra, como ha argumentado Fontaine³⁴⁵. En cualquier caso, la doctrina penitencial que Isidoro pone aquí de manifiesto no es una mera réplica de la de Gregorio: las inclinaciones isidorianas son más «sentenciosas» y moralizantes, y faltan ciertas consideraciones propiamente gregorianas como el impulso de la caridad que Dios dispensa a los hombres para su reencuentro con Él.

Otro tipo de inspiración encontramos en obras como el *De natura rerum* o el *De ecclesiasticis officiis*. Aunque igualmente aquí el texto gregoriano está siempre lejos de seguirse con literalidad, es evidente que Isidoro tiene en mente pasajes concretos de Gregorio para el desarrollo de determinadas cuestiones. El prelado hispalense toma de Gregorio muy principalmente interpretaciones alegóricas de los asuntos que trata. Los paralelos son habitualmente poco extensos y suelen coordinarse con reflexiones personales o extraídas de otros autores³⁴⁶, práctica común en Isidoro, aunque en ocasiones Gregorio es fuente única para un pasaje de cierta extensión. Puede mencionarse en este sentido, por ejemplo, dentro del *De natura rerum*, la interpretación de la estrella de Arturo como astro que expresa una

³⁴⁵ J. Fontaine, *Isidore de Séville auteur "ascétique"*, pp. 163-195. Estudia largamente los recursos literarios que Isidoro practica en esta obra J. Elfassi, *Genèse et originalité du style synonymique dans les Synonyma d'Isidore de Séville*, pp. 226-245. Este autor propone algún paralelo con los *Moralia* (en concreto *Synonyma* 1, 28 = *Moralia in Iob* 26, 40) que Isidoro habría remodelado en su particular estilo literario; aunque la mayor parte de paralelos léxicos son comunes a una cita bíblica a la que ambos hacen referencia (Sir 2, 5), parece que Isidoro habría estado inspirado al menos por la exégesis gregoriana. Pueden identificarse, en todo caso, ecos de los *Moralia* en giros, palabras y frases: cfr. CCSL 111B, pp. 159-160 (índice de fuentes de la edición).

³⁴⁶ Póngase por caso, como ejemplo de lo que ocurre habitualmente, *De natura rerum* 18, 5, ed. J. Fontaine, *Isidore de Séville. Traité de la nature*, p. 243: «Ceterum quantum ad intellectum pertinent mysticum, luna huius mundi speciem tenet, quia sicut ista menstruis completionibus deficit, ita mundus ad completionem temporum currens cotidianis defectibus cadit», pasaje inspirado en Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, 34, 14, 25 (CCSL 143B, p. 1750): «In sole enim illustratio ueritatis, in luna autem, quae menstruis suppletionibus deficit, mutabilitas temporalitatis accipitur». Al segmento isidoriano citado siguen otras reflexiones entresacadas, al menos, de Agustín, como puede leerse en el aparato crítico de Fontaine. Podrían aducirse muchos más ejemplos similares tomando como base la edición del estudioso francés y el índice de fuentes de la edición de Lawson del *De ecclesiasticis officiis* (CCSL 113, pp. 154-5).

alegoría de la Iglesia, donde la información está indudablemente basada en los *Moralia*, si bien el pasaje esté lejos de seguirse a la letra³⁴⁷. Igualmente, en el *De ecclesiasticis officiis*, al tratar sobre el Domingo de Ramos, Isidoro se inspira en Gregorio para interpretar el asno de Cristo como los corazones de los gentiles, a quienes el Salvador había de guiar a la «visión de paz», que es Jerusalén³⁴⁸.

Es, sin embargo, en las obras que podemos considerar propiamente «doctrinales» o exegéticas donde, por lo general, el uso de Gregorio se manifiesta más directo, y donde Isidoro evidencia haberse interesado por algo más que por la tendencia alegórica del papa. En el *De ortu et obitu patrum*, por ejemplo, la explicación de algunas figuras podría estar inspirada en pasajes de los *Moralia*, aunque la influencia más amplia y clara se observa al tratar la figura de Job, como parece obvio³⁴⁹. Por su parte, el influjo gregoriano en las *Sententiae*, la *Expositio in Vetus Testamentum*, las *Allegoriae* y el segundo libro de las *Differentiae* involucra numerosos aspectos³⁵⁰.

Dado que en realidad Gregorio es, fundamentalmente, un exégeta, y dado que a partir de su exégesis constituye una doctrina teológica en la que se imponen orientaciones novedosas respecto de la patrística precedente, es de interés partir del análisis de las obras exegéticas y teológicas del prelado hispalense para estudiar hasta qué punto el pensamiento de Gregorio influyó sobre él. Analizaré de modo particular el segundo libro de las *Differentiae*, las *Allegoriae*, la *Expositio in Vetus Testamentum* y las *Sententiae*, por la razón

³⁴⁷ Cfr. Isidorus Hispalensis, *De natura rerum* 26, 3-4 = Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 9, 11, 13.

³⁴⁸ Esto es, Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis* 1, 28 = Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 1, 16, 23.

³⁴⁹ Cfr. al respecto C. Chaparro Gómez, *El De ortu et obitu patrum de Isidoro de Sevilla* 1980, pp. 227-232.

³⁵⁰ Cazier advierte de la amplia influencia de Gregorio en las *Sententiae* (CCSL 111, pp. LIV-LV). En el segundo libro de las *Differentiae* es evidente por el aparato de fuentes (CCSL 111A, p. 119). Para la importancia de las fuentes gregorianas en la *Expositio in Vetus Testamentum* cfr. B. Judic, *Totius Europae speculator*, pp. 48-53. Sobre las *Allegoriae* se hablará más adelante, toda vez que recientemente ha aparecido un exhaustivo estudio de fuentes.

expuesta de la amplitud y literalidad con que se sirven de las obras gregorianas³⁵¹.

2.6.1. El segundo libro de las *Differentiae*.

Si damos crédito a la observación de Aldama³⁵² de que el orden en que la *Renotatio* de Braulio ofrece los títulos de las obras isidorianas es el cronológico, y teniendo en cuenta que en ella las *Differentiae* se citan en primer lugar, deberíamos estar al menos ante una de las primeras obras del autor. La última editora, María Adelaida Andrés Sanz, se inclina por una datación poco posterior al año 600, inicio de la actividad episcopal y literaria del autor³⁵³. En todo caso, los dos libros isidorianos que se han transmitido con este título pueden haber sido proyectados independientemente (aunque en su resultado final sean naturalmente complementarios), como el examen del contenido y la tradición manuscrita ponen de manifiesto³⁵⁴. El primero de los libros trata de las diferencias que separan vocablos entendidos habitualmente como sinónimos, diferencias que el propio Isidoro admite haber tomado en su mayoría de otros gramáticos; el segundo expone diferencias entre términos y conceptos próximos, relacionados todos ellos en última instancia con cuestiones que atingen a la fe y la moral cristianas³⁵⁵. Es, en efecto, en este último donde se observa una clara influencia de Gregorio Magno.

³⁵¹ Lamentablemente no contamos con una edición crítica publicada de los *Prooemia Veteris et Novi Testamenti*. Existe una memoria de licenciatura inédita a cargo de H. Sajus, *Les Prooemia d'Isidore de Séville*, pero lamentablemente no he podido consultarla. No conozco ningún estudio que trate de sus fuentes, pero J. C. Martín, *La biblioteca cristiana de los padres hispanovisigodos (siglos VI-VII)*, p. 269 dice que tiene como fuente los *Moralia*. Analizando el texto de PL 83, 155A-201A no encuentro ninguna cita directa, aunque el capítulo concerniente al libro de Job (163A) podría estar inspirado en la obra gregoriana: cfr. especialmente Gregorius Magnus, *Moralia in Iob, praef.* 5, 12 sobre Job como *imago Christi* y su mujer como tipo de la vida carnal, *Moralia in Iob, praef.* 6, 15 para la consideración sobre los amigos de Job, y *Moralia in Iob, praef.* 9, 19 para la de Eliú.

³⁵² J. A. de Aldama, *Indicaciones sobre la cronología de las obras de san Isidoro*, pp. 57-89.

³⁵³ CCSL 111A, 22*-26*.

³⁵⁴ Cfr. M. C. Díaz y Díaz, *Introducción general*, pp. 116-117. Para los avances en el conocimiento del texto cfr. C. Codoñer, *Isidorus Hispalensis*, pp. 42-79 (edición y estudio del primer libro) y CCSL 111A, 118*-282* (segundo libro).

³⁵⁵ Sin pretender definir una pauta clara en lo que hace a la estructura de la obra, resulta evidente que las diferencias entre los hombres y los ángeles (*Differentiae* 2, 14-15), los hombres y los animales (*Differentiae* 2, 16), el hombre y la mujer (*Differentiae* 2, 17*), las partes del cuerpo humano (*Differentiae* 2, 17) y las edades del hombre (*Differentiae* 2, 18)

Es posible comprobar que Isidoro utilizó los *Moralia in Iob* de Gregorio como modelo para el desarrollo de algunas diferencias. Véase el siguiente ejemplo:

Isidorus Hispalensis, *Differentiae* 2, 8-10 (CCSL 111A, pp. 19-21)

8. Inter nativitatem Christi vel nostram hoc interest, quod omnis homo ex delicti lege conceptus est, ille autem non ex concupiscentia carnis, vel ex virili coitu, sed de Spiritu sancto natus est. Naturam quippe traxit originem, non culpam praevaricationis. Corpus ex Virgine sumpsit, virginitatem maternae carnis non abstulit. Item nos ex una generatione subsistimus; ille ex duabus, divinitatis et humanitatis. Sed ex prima nativitatem sumpsit, ex altera creationem. Natus enim divina generatione, factus humana. Primum fuit sine tempore, secundum in plenitudine temporum. Item nos ex duabus subsistimus substantiis: corporis videlicet atque animae; ille ex tribus: verbi, corporis atque animae. Inde est quod perfectus homo perfectus praedicatur et Deus, habens in se geminam substantiam, et divinitatis suae et humanitatis

Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 24, 2, 3 (CCSL 143, pp. 1190-1191)
Quia ergo veniens in carne Dominus, non culpam nostram ex vitio, non poenam ex necessitate suscepit..., recte dicitur quod pro temptato homine iste angelus unum de similibus loquitur (cfr. *Iob* 33, 23), quia nec ita natus ut reliqui, nec ita mortuus, nec ita resuscitatus. Non enim operante coitu, sed Spiritu superveniente conceptus est. Natus autem materna viscera et fecunda exhibuit et incorrupta servavit. Rursum nos omnes cum nolumus morimur, quia ad solvendae poenae debitum culpae nostrae conditione coartamur; ille autem, quia nulli admixtus est culpae, nulli ex necessitate succubuit poenae. Sed quia culpam nostram dominando subdidit, poenam nostram miserando suscepit, sicut ipse ait: Potestatem habeo ponendi animam meam, et potestatem habeo iterum sumendi eam (cfr. *Lc.* 1, 34-35). Qui etiam praemisit: Nemo tollit eam a me, sed ego pono eam a meipso (*Ioh.* 10, 18). Rursum non ut reliqui suscitatus

están dentro del mismo esquema de capítulos referentes a la Creación que les preceden (*Differentiae* 2, 1-12). Tales capítulos derivan en otros que tienen por objeto la precisión de conceptos relativos a la naturaleza racional y moral del hombre. Un desarrollo similar de ideas, también vinculado a la Creación, podremos encontrarlo en cierta medida en Tajón, *Sententiae* 1, 18-21, inspiración que debe de partir de las consideraciones sobre la naturaleza del alma que Agustín desarrolla en *De Genesi ad litteram* 7. Cfr. en todo caso para estas cuestiones CCSL 111A, 49*-52*, donde se remite a la pertinente bibliografía.

nostrae.

9. Item hoc distat inter mortem Domini et nostram: nos enim mortem pro merito praevaricationis incurrimus, ille autem mortem sponte pro nostra salute suscepit secundum et quod ipse testatur dicens: Potestatem habeo ponendi animam meam, et Nemo eam a me tollit, sed ego pono eam (Ioh. 10, 17-18).

10. Resurrectio quoque Christi a nostra resurrectione sic discrepat: quod nobis resurrectionis tempus usque in finem saeculi differtur, illius vero die tertio celebratur; ille nullo eguit ut resurgeret, nos illo miserante resurgimus.

est, quia *nostra resurrectio in saeculi fine dilata est, illius vero die tertio celebrata. Et nos quidem per illum resurgimus, nam ipse per se...* Quia igitur Dominus vere natus, vere mortuus, vere resuscitatus, in omnibus tamen distat a nobis magnitudine potentiae, sed sola concordat nobis veritate naturae, bene dicitur, quia pro nobis iste angelus num de similibus loquitur.

Es claro que Isidoro no se limita a trasladar las palabras de Gregorio. El obispo de Sevilla se preocupa aquí de hilar a su texto nociones cristológicas que no aparecen en su fuente (el engendramiento eterno del Hijo frente a la Encarnación en el tiempo, las tres sustancias de Cristo frente a nuestras dos sustancias), y en general pone el acento sobre las diferencias que Cristo hombre guarda con nosotros en virtud de su naturaleza divina; Gregorio, en cambio, deriva en general las diferencias de la Encarnación de Cristo sin pecado original. Como quiera que sea, la literalidad con que Isidoro, pese a los cambios, sigue el desarrollo de su fuente pone de manifiesto su dependencia de una ficha sacada del texto de los *Moralia*.

Lo más habitual, de todos modos, es que Isidoro incorpore la información que obtiene de los *Moralia* de Gregorio a la de otras fuentes, normalmente Agustín o Lactancio. Las citas literales son escasas, aunque no están totalmente ausentes³⁵⁶. En todo caso, es patente, dada la cantidad de información que Isidoro extrae de los *Moralia*, que el obispo hispalense se valió de extractos de la obra

³⁵⁶ Indicaciones precisas a partir de CCSL 111A, p. 119.

relacionados con el tema que atingen a sus diferencias. Ello pone de manifiesto un uso de la obra que ya trasciende lo exegético.

Cabe preguntarse hasta qué punto penetró el pensamiento de Gregorio en Isidoro. Para ello, en esta obra, hay que recurrir al análisis de lo que ocurre en las diferencias referidas al plano moral, donde Gregorio despliega lo más rico y elaborado de su teología. Puede tomarse como ejemplo el capítulo 32, sobre la diferencia entre la vida activa y la contemplativa, donde Isidoro acaba argumentando la necesidad de que el hombre de Iglesia, el *servus Dei*, se ejercite en la práctica de ambas:

Inter activam et contemplativam vitam haec distincto est: activa vita est quae in operibus iustitiae et proximi utilitate versatur; contemplativa autem quae vacans ab omni negotio, in sola Dei dilectione defigitur. Harum una in opere bonae conversationis, altera in contemplatione inmutabilis veritatis est. Una, quae ex fide in hac peregrinatione vivit, altera quae bene viventes usque ad regnum perducit. Activae enim vitae magna sunt praemia, sed contemplativae potiora. Activa vita ex bonis operibus incipit, contemplativa pervenit ad quod intendit. Activae vitae opera cum corpore finiuntur, contemplativae autem gaudia in fine amplius crescunt. Illa enim, quamvis utilis et bona, tamen cum requies venerit, transitura. Ista vero boni operis transitori merces est et requies permansura.

Contemplativa vita per Rachel ostenditur, quae erat pulchra sed sterilis, quia per contemplationis otium minus operum filii generantur. Activam autem vitam monstrabat Lia sine oculis, sed fecunda, quia actio laboriosa quidem est minusque alta considerans. Sed in eo quod se erga proximi utilitatem plus exhibet, fecundior in operibus quasi in filiis crescit. Sic et Martha et Maria, quarum una virtutibus mentem exercebat in opere, altera requiescebat defixa in contemplatione.

Hii autem qui ad contemplationis otium venire contendunt, prius se in studio activae vitae exercere debent, ut dum opera iustitiae faeces peccatorum exauriunt, cor mundum exhibeant ad videndum Deum.

Nam mens quae aut temporalem adhuc gloriam quaerit, aut carnalis concupiscentiae temptationibus cedit, a contemplationi proculdubio prohibetur. Unde et populus dum legem acciperet a monte, id est a sublimi contemplatione, quasi carnalium curiositas removetur. Et in Evangelio curatus a legione vult Dominum per contemplationem sequi, sed iubetur domum reverti et in activae vitae operatione versari.

In ipso autem contemplationis vel actionis usu interdum magna differentia animorum est. Nam quibusdam sola contemplatio proficit, quibusdam vero activa sola est consolatio. His media et de utrisque composita utilior est magis ad refoendas mentis angustias, quae solent per unius intensionem nutriri, ut de utriusque partibus melius temperentur. Nam et quod per diem Salvator signis et miraculis in urbibus coruscabat, activam nobis commendabat vitam. Quod vero in monte orationis studio pernoctabat, vitam contemplationis significabat. Idcirco Dei servus iuxta imitationem Christi, nec actualem vitam amittit, et contemplativam agit. Aliter enim incendens offendit. Sicut enim per contemplationem amandus est Deus, ita per actualem vitam diligendus est proximus. Ac per hoc sic non possumus sine utraque esse vita, sicut et sine utraque dilectione esse nequaquam possumus.³⁵⁷

La estructura general del pasaje guarda paralelismo con *De consensu evangelistarum* 1, 5, 8³⁵⁸. No obstante, la influencia de esta

³⁵⁷ Isidorus Hispalensis, *Differentiae* 2, 32 (CCSL 111A, pp. 87-8).

³⁵⁸ «Proinde cum duae virtutes propositae sint animae humanae, una activa, altera contemplativa, illa qua itur, ista quo pervenitur, illa qua laboratur, ut cor mundetur ad videndum Deum; ista qua vacatur et videtur Deus: illa est in praeceptis exercendae vitae huius temporalis, ista in doctrina vitae illius sempiternae. Ac per hoc illa operatur, ista requiescit, quia illa est in purgatione peccatorum, ista in lumine purgatorum. Ac per hoc in hac vita mortali illa est in opere bonae conversationis; ista vero magis in fide et apud perpaucos per speculum in aenigmate et ex parte in aliqua visione incommutabilis veritatis. Hae duae virtutes in duabus uxoribus Iacob figuratae intelleguntur. De quibus adversus Faustum Manichaeum pro modulo meo, quantum illi operi sufficere videbatur, disserui. Lia quippe interpretatur “Laborans”, Rachel autem: “Visum principium”. Ex quo intellegi datur, si diligenter advertas, tres evangelistas temporalia facta Domini et dicta, quae ad informandos mores vitae praesentis maxime valerent, copiosius persecutos circa illam activam virtutem fuisse versatos, Iohannem vero facta Domini multo pauciora narrantem, dicta vero eius, ea

obra es inmediata sólo al inicio, en lo que se refiere a las diferencias entre las dos vidas; luego la fuente de inspiración fundamental pasa a ser Gregorio Magno: en sus *Moralia in Iob* se inspira la explicación alegórica de las figuras de las mujeres de la Escritura (Lía y Raquel, Marta y María)³⁵⁹, y, sobre todo, la construcción de la *imitatio Christi* con que se cierra el pasaje³⁶⁰. Si bien los pasajes gregorianos están lejos de seguirse con literalidad, en Isidoro existe cuando menos una evocación de la lectura de Gregorio.

La presencia de Gregorio, sin embargo, se desvanece si se toma el capítulo en su conjunto. Aunque es cierto que uno y otro autor apelan a la necesidad de que el *servus Dei* practique la vida activa y la contemplativa –la primera como consecuencia de la caridad al prójimo, la segunda, superior, como medio para alcanzar el reencuentro del alma con Dios–, Isidoro ve la vida activa como un estadio previo a la contemplación, un paso necesario en la purificación del alma; Gregorio, en cambio, tiende a resaltar una y otra como complementarias: la razón de ello, desarrollada en varios pasajes de su obra³⁶¹ y que subyace a la *imitatio Christi* que influenció a Isidoro³⁶²,

praesertim, quae Trinitatis unitatem et vitae aeternae felicitatem insinuarent, diligentius et uberius conscribentem, in virtute contemplativa commendanda, suam intentionem praedicationemque tenuisse» (CSEL 43, 8-9).

³⁵⁹ Cfr. *Moralia in Iob* 6, 37, 61.

³⁶⁰ *Moralia in Iob* 6, 37, 56: «Hinc est quod humani generis Redemptor per diem miracula in urbibus exhibet et ad orationis studium in monte pernoctat, ut perfectis videlicet praedicatoribus innuat quatenus nec activam vitam amore speculationis funditus deserant, nec contemplationis gaudia penitus operationis nimietate contemnunt; sed quieti contemplantes sorbeant quod occupati erga proximos loquentes refundant» (CCSL 143, 325-6); y *Moralia in Iob* 28, 13, 33: «Ab activa enim vita longe contemplativa distat, sed incarnatus Redemptor noster veniens, dum utramque exhibuit, in se utramque sociavit. Nam cum in urbe miracula faceret, in monte vero orando continue pernoctaret. Exemplum suis fidelibus praebuit, ut nec contemplationis studio proximorum curam neglegant, nec rursus cura proximorum immoderatus obligati contemplationis studia derelinquant, sed sic in utrisque mentem partiendo coniungant, quatenus nec amorem Dei praepediat amor proximi, nec amorem proximi, quia transcendit, abiciat amor Dei» (CCSL 143, 1420-1).

³⁶⁴ La idea está implícita en varias reflexiones de sus obras exegéticas. Cfr. por ejemplo *Moralia in Iob* 4, 30, 58-59 (los hombres santos construyen su soledad, pero son también cónsules que guían a otros desde la caridad), *Moralia in Iob* 6, 34, 53 (no hay ventaja en el ascetismo si el asceta es incapaz de servir a otros); *Moralia in Iob* 7, 24, 28 (la caridad a Dios engendra la caridad al prójimo, y ésta nutre a la primera); *Homiliae in Hiezechielem* 1, 5, 7 (en nada aprovecha al hombre una vida santa si no ayuda a los demás); *Homiliae in Hiezechielem* 1, 7, 23 (perfecto es el hombre de contemplación y acción). Difícilmente un lector atento de Gregorio habría dejado pasar esta característica de la moral gregoriana.

es la conexión natural entre carne y espíritu, a los cuales el hombre necesita mutuamente para obtener la salvación, pese a la tensión entre una y otro, que se sobrepone mediante una conveniente «domesticación» que oriente el cuerpo a los fines rectos del alma³⁶³. Gregorio no pudo romper con una tradición de profunda veneración por la vida exclusivamente ascética, pero consideró que estaba reservada a unos pocos espíritus dotados de gracia, e imitarla por parte del hombre común entrañaba serios peligros para el espíritu.

Por otra parte, permaneciendo fiel a la definición que toma de Agustín, Isidoro no recupera las implicaciones pastorales de la vida activa (la guía a otros a la salvación mediante la obra y el ejemplo, fin pastoral de los *praedicatores*), fundamentales en el pensamiento gregoriano³⁶⁴. La crítica suele convenir que Isidoro no tuvo especial interés por la vida anacorética, aunque la sigue considerando la cumbre de un camino de perfección espiritual que se inicia en la *vita actualis* del cenobio, doctrina fundada en Casiano³⁶⁵. Tal conservadurismo es lo que todavía se observa en este pasaje de Isidoro.

2.6.2. La *Expositio in Vetis Testamentum*.

La *Expositio in Vetis Testamentum*, título con el que últimamente se ha editado la obra conocida habitualmente como *Quaestiones in Vetis Testamentum* (entre otras denominaciones)³⁶⁶, es un comentario, predominante y declaradamente tipológico, al Pentateuco, Josué, Jueces, Samuel, Reyes, Esdras y Macabeos. Probablemente esté inacabado, ya que a medida que se avanza los libros son considerablemente más breves. José Carlos Martín coloca la obra entre las primeras de Isidoro, durante su primer período de actividad

³⁶² Cf. la nota 330. De los pasajes se desprende claramente que la perfecta imitación de Cristo exige la práctica de ambas vidas.

³⁶³ Sobre este asunto cfr. los ya citados P. Catry, *L'amour du prochain chez saint Grégoire le Grand*, pp. 287-344, y C. Straw, *Gregory the Great. Perfection in Imperfection*, pp. 90-106.

³⁶⁴ Cfr. L. Weber, *Hauptfragen der Moralthologie Gregors des Grossen*, pp. 75-103; R. Kisić, *Patria caelestis*, pp. 71-88; G. E. Demacopoulos, *Gregory the Great*, pp. 17-30.

³⁶⁵ Cfr. A. Hamman, *Escritores de las Galias y la Península Ibérica*, pp. 622-9.

³⁶⁶ Cf. las consideraciones sobre el título de M. M. Gorman – M. Dulaey, *Isidorus Hispalensis*, pp. IX-XII. También M. M. Gorman, *The Visigothic Commentary on Genesis in Autun 27 (S. 29)*, pp. 212-27.

literaria previamente al reinado de Sisebuto (iniciado en 612)³⁶⁷, aunque la *Renotatio* la cita en penúltimo lugar, antes de las *Etymologiae*. Por las palabras de Isidoro en el prólogo se ha entendido que esta obra constituye el complemento de otro comentario de tipo literal, perdido en cualquier caso, aunque su paradero ha dado origen a ciertas especulaciones³⁶⁸.

En ese prólogo Isidoro declara que se limitará a reunir las opiniones (*sententias*) de la tradición que le precede, y que, con abreviaciones y ciertas adiciones y cambios, las presentará al lector; en suma, lo que éste habrá de leer no será de Isidoro, sino de los antiguos escritores. A la hora de citar las fuentes, Gregorio Magno ocupa un puesto predominante («ac nostri temporis insigniter eloquenti Gregorio»):

Proinde quaedam, quae in ea figuratim dicta vel facta sunt, et sunt plena mysticis sacramentis, adiuvante superna gratia, in hoc opusculo sequentes intexuimus, veterumque ecclesiasticorum sententias congregantes, veluti ex diversis pratis flores lectos ad manum fecimus, et pauca de multis breviter perstringentes, pleraque etiam adicientes, uel aliqua ex parte mutantes, offerimus non solum studiosis, sed etiam fastidiosis lectoribus (...). Has autem rerum gestarum figuras de mysticis thesauris sapientium, ut praediximus, depromentes, in unam formam compendio brevitatis contraximus, in quibus lector non nostra leget, sed ueterum releget. Quod enim ego loquor, illi dicunt, et vox mea ipsorum est lingua. Sumpta itaque sunt ab auctoribus Origine, Victorino, Ambrosio, Hieronymo, Cassiano, Augustino, Fulgentio ac nostri temporis insigniter eloquenti Gregorio.³⁶⁹

En el comentario al Génesis, pues, al margen de algunas reminiscencias de los *Moralia*, vemos que Isidoro reproduce la

³⁶⁷ J. C. Martín, *Escritos medievales en honor del obispo Isidoro de Sevilla*, p. 49-50.

³⁶⁸ M. C. Díaz y Díaz, *Introducción general*, p. 150 llega a sugerir una identificación para este otro comentario. Cfr. en cualquier caso J. Elfassi, D. Poirel, *Isidorus Hispalensis ep.*, pp. 196-226.

³⁶⁹ Isidorus Hispalensis, *In Genesin, praefatio* (ed. M. M. Gorman – M. Dulaey, *Isidorus Hispalensis*, pp. 1-2).

exégesis del encuentro de Isaac y Rebeca tal como se encuentra en los *Moralia*³⁷⁰, así como la interpretación, totalmente calcada, del episodio de Dina y Siquem que Gregorio incluye en la *Regula pastoralis*³⁷¹. Aun con los pertinentes cambios de estilo, tales pasajes pueden considerarse «recortes» del original gregoriano. En otros pasajes, sin embargo, Isidoro aplica cambios deliberados sobre el texto de Gregorio, más evidentes que en el segundo libro del *Differentiae*. Por ejemplo, el comentario a la huida de Lot de la destrucción de Sodoma y la negativa de éste a ascender a la montaña (Gn 19, 15-25) está basado en un extracto de la *Regula pastoralis* donde Gregorio interpreta a Lot como una figura del casado que con su estado huye de los «incendios de la carne», pero no asciende a la perfección de la continencia conyugal, aunque ello no le condene a los suplicios eternos. Isidoro, en cambio, relativiza la centralidad de la carne como eje del pecado, interpretando también la huida de Sodoma como de los «deseos del mundo», y considera a Lot no una figura del cónyuge, sino de la vida activa en general, con la que se puede alcanzar la salvación, pero no la perfección de la contemplación, simbolizada en el ascenso a la montaña. He aquí la comparativa:

Isid Hispalensis, *In Genesin* 1348-61
(ed. M. M. Gorman – M. Dulaey,
Isidorus Hispalensis, pp. 53-54)

Illud vero notandum quod ipse Loth,
ardentem Sodomam fugiens, Segor
venit, et nequaquam ad montana
conscendit. Ardentem quippe
Sodomam fugere est illicita carnis
incendia, vel mundi desideria
declinare. Altitudo vero est montis
speculatio perfectorum, sed quia
multi sunt iusti, qui mundi quidem
illecebras fugiunt, sed tamen in
actione positi, contemplationis
apicem subire non queunt, hoc est

Gregorius Magnus, *Regula*
pastoralis 3, 27 (SC 382, 452-454)

Quod bene Loth in semetipso
exprimit, qui ardentem Sodomam
fugit, sed tamen Segor inveniens,
nequaquam mox montana
conscendit. Ardentem quippe
Sodomam fugere est illicita carnis
incendia declinare. Altitudo vero est
montium, munditia continentium.
Vel certe quasi in monte sunt qui
etiam carnali copulae inhaerent, sed
tamen extra suscipiendae prolis
admixturem debitam, nulla carnis

³⁷⁰ Isidorus Hispalensis, *In Genesin* 1588 sgg. = Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 1, 15, 21 y *Moralia in Iob* 35, 16, 38. El texto de este segundo pasaje presenta cambios en el estilo.

³⁷¹ Isidorus Hispalensis, *In Genesin* 2124 sgg. = Gregorius Magnus, *Regula pastoralis* 3, 29.

quod exiit quidem Loth de Sodomis, sed tamen ad montana non pervenit, quia licet iam damnabilis vita relinquitur, sed adhuc celsitudo speculationis subtiliter non tenetur. Inde idem Loth ad angelum dicit, Est civitas haec iuxta, ad quam possum fugere, parva, et salvabor in ea. Numquid non modica est, et vivet in ea anima mea? (Gen. 19, 20). Iuxta igitur dicitur, et tamen ad salutem tuta esse perhibetur, quia **actualis vita** nec a mundi curis ex toto discreta est, nec tamen a gaudio aeternae salutis aliena.

voluptate solvuntur. In monte quippe stare est, nisi fructum propaginis in carne non quaerere. In monte stare, est carni carnaliter non adhaerere. Sed quia multi sunt qui scelera quidem carnis deserant, nec tamen in coniugio positi usus solummodo debiti iura conservent, exit quidem Loth Sodomam, sed tamen mox ad montana non pervenit, quia iam damnabilis vita relinquitur, sed adhuc celsitudo coniugalis continentiae subtiliter non tenetur... Unde idem Loth ad angelum dicit: Est civitas haec iuxta, ad quam possum fugere, parva, et salvabor in ea. Numquid non modica est, et vivet in ea anima mea (Gen. 19, 20). Iuxta igitur dicitur, et tamen ad salutem tuta perhibetur, quia coniugalis vita nec a mundo longe divisa est, nec tamen a gaudio salutis aliena.

Isidoro, pues, modifica la exégesis de Gregorio para hacerla convenir con su idea sobre las vidas activa y contemplativa, que responde a la misma doctrina que veíamos en el caso del segundo libro del *Differentiae*.

Otro ejemplo de cambio sobre la orientación de la fuente gregoriana lo encontramos en la interpretación del sepulcro doble de Sara, basada en los *Moralia*. Gregorio interpreta que Abraham sepultó a Sara en un sepulcro doble porque un predicador perfecto esconde con la práctica de las buenas obras la contemplación de su alma muerta a los deseos del mundo; la interpretación de Isidoro es muy similar, pero prescinde de explicitar el ejercicio de la vida activa y la contemplativa como el ideal del «predicador», definiéndolo sólo como lo que hace un alma muerta al mundo:

Isidorus Hispalensis, *In Genesin*

Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 6,

1560-4 (ed. M. M. Gorman – M. Dulaey, *Isidorus Hispalensis*, p. 59)
Sed quid sibi velit, quod Sarra in sepulcro duplici sepelitur, nisi quia anima, quae saeculo moritur, ut Deo vivat, gemina vitae requie suscipitur, id est in actione boni operis et contemplatione divinitatis?

37, 56 (CCSL 143, p. 325)

Hinc est enim quod Abraham coniugem mortuam in sepulcro duplici sepelit quia nimirum perfectus quisque praedicator extinctam a praesentis vitae desideriis animam suam, sub bonae operationis tegmine et contemplationis abscondit, ut a carnali concupiscentia sub activa contemplativaque vita quasi insensibilis lateat, quae prius mundi desideria sentiens, mortaliter vivebat.

Características similares tienen los ejemplos aducidos por Uitvlugt. De ellos es especialmente significativo el siguiente:

Isidorus Hispalensis, *In Leviticum* 13 (D. J. Uitvlugt, *The Sources*, p. 92; PL 83, 332C)

Caecus quippe sacerdos est, qui scripturae scientiam non intelligit, et quo gressus doctrinae vel operis porrigat per ignorantiam nescit.

Gregorius Magnus, *Regula pastoralis* 1, 11 (SCH 382, p. 164)

Caecus quippe est, qui supernae contemplationis lumen ignorat; qui praesentis vitae tenebris pressus, dum venturam lucem nequaquam diligendo conspicit, quo gressus porrigat nescit.

El capítulo de Isidoro se integra en el comentario a los impedimentos que el Levítico pone al ejercicio del sacerdocio y su interpretación espiritual. Isidoro recurre a la explicación de Gregorio para la exégesis de Lv 22, 18, cuya interpretación difícilmente habría aceptado como tal, dado que, a la luz de lo que hemos visto aquí, habría considerado demasiado extremo decir que es ciego quien ignora la contemplación; no obstante, Isidoro reorienta la interpretación, con las pertinentes intervenciones sobre el texto, para establecer que el ciego es el sacerdote que no conoce las Escrituras ni la doctrina, una declaración de tono disciplinar totalmente ajena a Gregorio y posiblemente vinculada con las medidas para la mejora de la disciplina eclesiástica

que comienzan a hacerse presentes en la legislación conciliar visigoda, especialmente importantes ya en el IV Concilio de Toledo, presidido por Isidoro, como sabemos.

2.6.3. Las *Allegoriae*.

Dedicadas a un obispo de nombre Orosio, o Aurasio, las *Allegoriae* son una exposición del significado alegórico de varios personajes bíblicos. La obra cubre 129 entradas sobre el Antiguo Testamento (faltan referencias a los Salmos, los sapienciales y algunos libros proféticos e históricos) y 121 sobre el Nuevo (sólo los Evangelios de Mateo, Lucas y Juan). La única edición accesible actualmente sigue siendo la de PL (83, col. 97-130) dado que la edición crítica preparada por Dominique Poirel no ha llegado a publicarse³⁷². En todo caso, un reciente estudio de fuentes a cargo de José Carlos Martín ha puesto de relieve la importancia de las fuentes gregorianas en esta obra³⁷³, por lo que merece mencionarse aquí. Respecto a la datación, Poirel y Martín se inclinan por pensar que es posterior a la *Expositio in Vetus Testamentum*³⁷⁴.

Por lo que respecta a las fuentes gregorianas sobre las entradas del Antiguo Testamento, tomando como guía el catálogo de fuentes de José Carlos Martín se puede comprobar una clara predominancia de los *Moralia*, en algunos casos correspondientes a los mismos pasajes de la *Expositio*, pero mucho más abreviados, lo que parece casar con la hipótesis de que las *Allegoriae* sean una obra posterior. Hay además una cita más próxima al texto de las *Sententiae* que al original de Gregorio (*Allegoriae* 67 = *Sententiae* 2, 2, 10 = *Moralia in Iob* 25, 10, 25): probablemente se trate de una misma ficha.

El uso de la obra no reviste gran particular. En la mayor parte de los casos Isidoro se limita a reproducir de forma resumida las referencias que encuentra en los *Moralia* sobre el personaje que le interesa. El criterio de búsqueda en la mayor parte de los casos es la

³⁷² D. Poirel, *Les Allegoriae d'Isidore de Séville*. Lamentablemente no me ha sido posible acceder a esta tesis doctoral.

³⁷³ J. C. Martín, *Las fuentes de las Allegoriae quaedam sanctae scripturae (CPL 1190) de Isidoro de Sevilla*, pp. 143-179.

³⁷⁴ D. Poirel, *Un manuel d'exégèse spirituelle au service des prédicateurs*, pp. 95-107; J. C. Martín, *Las fuentes de las Allegoriae quaedam sanctae scripturae (CPL 1190) de Isidoro de Sevilla*, pp. 147-8.

localización en los *Moralia* del comentario al versículo en que se menciona al personaje en cuestión. En un caso especial como las figuras de Job, su mujer y su amigo Eliú (*Allegoriae* 53-5) toma como fuentes varios pasajes distintos de la *praefatio* y el libro 23.

La influencia gregoriana en los capítulos sobre el Nuevo Testamento es menos clara, y en la mayor parte de los casos no parece ir más allá de giros y expresiones comunes. Isidoro, eso sí, menciona en *Allegoriae* 164 los siete vicios según el catálogo de Gregorio, y en *Allegoriae* 250 la explicación del significado de que los apóstoles que convivieron con Jesús hubieran sido siete como una alegoría de la resurrección de los bienaventurados parece inspirada claramente en *Moralia in Iob* 35, 8, 16, donde se ofrece dicha explicación en el contexto de varias interpretaciones alegóricas del número siete.

2.6.4. Las *Sententiae*.

Las *Sententiae* son posiblemente una de las obras más complejas del autor. Divididas en tres libros, su objeto parece haber sido en inicio la exposición del ordenamiento moral de la vida cristiana, aunque la cantidad de temas abordados y el tratamiento de la información propio de Isidoro hicieron que la obra fuera leída tradicionalmente como un compendio o tratado teológico integral. Se ha venido aceptando que sus receptores habrían sido eclesiásticos³⁷⁵.

Hay cierto consenso en considerarla una obra de madurez. José Carlos Martín la localiza en el reinado de Sisebuto (612-621)³⁷⁶; Pierre Cazier, su editor, cree posible argumentar sin embargo que la obra está vinculada al proyecto de reforma del IV Concilio de Toledo (633)³⁷⁷. En cualquier caso, la obra se ha transmitido sin prólogo ni indicación directa alguna que facilite la datación.

Para la época de Isidoro las colecciones de *Sententiae* formaban ya un género relativamente heterogéneo; en líneas generales, dicho género puede definirse como la colección de máximas, preceptos o extractos de lo dicho o escrito por una figura autorizada, sea o no un

³⁷⁵ Cfr. M. D. Díaz y Díaz, *Introducción general*, 134-6; J. Fontaine, *Isidoro de Sevilla*, pp. 170-85.

³⁷⁶ J. C. Martín, *Escritos medievales en honor del obispo Isidoro de Sevilla*, pp. 49-52.

³⁷⁷ Cfr. P. Cazier, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, pp. 65-7.

autor concreto³⁷⁸. Las *Sententiae patrum Aegyptiorum* de Martín de Braga, por ejemplo, responden a la idea de colección de máximas, mientras que el *Liber sententiarum* de Próspero de Aquitania ha de entenderse como una antología de extractos de San Agustín: Isidoro está indudablemente más cerca del segundo, aunque la característica y constante *brevitas* del estilo ofrezca un cierto aire gnómico. En todo caso, el título de la obra implica una recuperación de lo dicho ya por otros, característica ponderable a lo que ocurre en la *Expositio in Vetus Testamentum* en el plano exegético, donde Isidoro, como veíamos atrás, declara explícitamente haber reunido las *sententiae* de los antiguos escritores para componer su obra. En este contexto, aunque no es ni mucho menos el único autor que ha influido, la presencia de los textos de Gregorio es muy grande. Y fue bien perceptible para sus contemporáneos; tanto que Braulio escribe en la *Renotatio* que las *Sententiae* estaban «adornadas con citas de los *Moralia* del papa Gregorio»³⁷⁹.

Tradicionalmente se ha dicho que la mayor innovación de Isidoro se encuentra en la tematización de la materia, claramente visible en la división por capítulos precedidos de un epígrafe; recientemente Carmen Codoñer ha argumentado de manera convincente que Isidoro también desarrolla dichos temas de manera lógica y razonada, sin limitarse al plano preceptivo³⁸⁰, algo que abre la vía hacia la construcción de un género de progresiva tendencia especulativa.

El primer libro de la obra está enfocado principalmente a cuestiones dogmáticas y doctrinales: en él se habla de Dios, la Creación (relación de las criaturas con el Creador, el tiempo, el mundo, el mal, los ángeles, el hombre, el alma y los sentidos), Cristo, el Espíritu Santo, la Ley, la Escritura, la Iglesia, los novísimos. La estructura sigue en general el Símbolo de los Apóstoles, es una suerte de catecismo, aunque no pocos aspectos adquieren un desarrollo notable. En todo caso, se puede decir que en líneas generales el objeto

³⁷⁸ Puede verse al respecto CCSL 111, pp. x-xix, y C. Codoñer, *La «sententia» y las «Sententiae» de Isidoro de Sevilla*, pp. 3-13.

³⁷⁹ «Sententiarum libros tres, quos floribus ex libris papae Gregorii Moraliis decoravit». (CCSL 113B, p. 202).

³⁸⁰ C. Codoñer, *La «sententia» y las «Sententiae» de Isidoro de Sevilla*, pp. 13-5.

que Isidoro se propuso inicialmente en este libro es explicar los dogmas de fe aceptados por el cristiano.

El tratamiento de Gregorio en este libro ha sido objeto de estudio específico por Codoñer³⁸¹. Esta autora observa pertinentemente que de la longitud y literalidad con que se reproducen muchos de los pasajes gregorianos (todos procedentes de los *Moralia*) se desprende que Isidoro hubo de trabajar con fichas de los fragmentos de Gregorio seleccionadas en función del tema que se tratara. Se trata de algo extensible a los otros dos libros de las *Sententiae* y, como ya hemos visto, al segundo libro del *Differentiae*.

En este primer libro hay reminiscencias y extractos de los *Moralia* en la mayoría de capítulos, lo que prueba que la «tematización» de esta obra llegó a abarcar numerosos aspectos y que Isidoro conocía bien su contenido. En algunos puntos la influencia de Gregorio llega a ser fundamental. La angeleología que Isidoro desarrolla aquí (*Sententiae* 1, 10), por ejemplo, puede considerarse una buena síntesis del *De Genesi ad litteram* de Agustín (en lo que respecta a la creación de los ángeles y la caída de Satanás) y los *Moralia* de Gregorio, junto a otras coincidencias de menor entidad como Ambrosio de Milán³⁸². Isidoro reproduce interpretaciones bíblicas referidas a los ángeles y conceptos como la mediación o los órdenes angélicos que se encuentran en Gregorio. En este sentido, frente a los *Moralia*, cuya presencia es fácil ver por la proximidad textual que Isidoro mantiene con su fuente, la presencia de la homilía 34 sobre el Evangelio, por lo demás el mejor exponente de la angeleología gregoriana, es más problemática. Cazier, que la indica en su aparato de fuentes³⁸³, la da por certificada, aunque Codoñer ha preferido ver la presencia de una fuente común a Isidoro y Gregorio a raíz de un análisis comparativo con la forma en que Isidoro utiliza los *Moralia*³⁸⁴. Es cierto que la lista de los nueve órdenes angélicos, seguida de la interpretación de las piedras preciosas mencionadas en Ez 28, 13, no tienen que proceder de la homilía como quiere Cazier, ya que las mismas se encuentran en *Moralia in Iob* 32, 33, 48, a lo que

³⁸¹ C. Codoñer, *La «sententia» y las «Sententiae» de Isidoro de Sevilla*, pp. 20-8.

³⁸² Cfr. B. Judic, *Totius Europae speculator*, pp. 406-407.

³⁸³ Cfr. CCSL 111, pp. 33-4.

³⁸⁴ C. Codoñer, *La «sententia» y las «Sententiae» de Isidoro de Sevilla*, pp. 28-9.

Isidoro no añade nada nuevo, frente al mayor desarrollo de la homilía sobre este asunto. Incluso el concepto de mediación angélica que se explica en *Sententiae* 1, 10, 14 es más probable que proceda de *Moralia in Iob* 28, 1, 9, como recientemente ha observado Elfassi³⁸⁵.

Otra sección de este libro especialmente deudora de Gregorio es el tema de los novísimos (*Sententiae* 1, 26-30). Isidoro habla aquí sobre los tiempos del Anticristo (englobando la acción de los miembros del Anticristo que preceden al juicio final, los signos y prodigios de Satanás, la persecución de los justos), el juicio final (con algunas indicaciones sobre cómo serán juzgados los justos y los réprobos), la Gehenna, las penas de los impíos y la gloria final de los santos. El conjunto puede considerarse una síntesis del contenido fundamental que a respecto de esto se halla en los *Moralia*, aunque es perceptible que Isidoro no se detiene en los desarrollos retóricos de Gregorio: las exclamaciones de temor y las vívidas descripciones del juicio y los tormentos infernales, con lo que Gregorio parece querer favorecer la atrición ante lo formidable de aquel día³⁸⁶, son elementos ausentes en el doctor hispalense. Isidoro parece preferir las consideraciones escatológicas de finales del libro 9 de los *Moralia* a los amplios pasajes al respecto de los últimos libros de esta obra, donde Gregorio desarrolla con intensidad retórica parte de su escatología a partir de la interpretación de las figuras de Leviatán y Behemoth. Donde la influencia de estas secciones es perceptible (por ejemplo, *Sententiae* 3, 25, 3), los desarrollos retóricos de Gregorio, como es esperable, se encuentran ausentes³⁸⁷.

³⁸⁵ J. Elfassi, *New sources of Isidorian Angelology* (*Sententiae* I.10), p. 42.

³⁸⁶ Aunque con la atención puesta en las homilías, E. Prinzivalli, *Gregorio Magno e la comunicazione omiletica*, pp. 162-4 ha desarrollado la idea de una «pedagogía del temor» de Gregorio a este respecto, frente a la mayor moderación de Agustín.

³⁸⁷ Isidoro habla aquí de la presencia de los miembros del Anticristo en el mundo antes de la llegada del Anticristo mismo, su cabeza, evocándose el tema, las ideas y una cita de la epístola a los Tesalonicenses que aparecen en Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 29, 7, 15; no obstante, frente al texto de Gregorio, que se inicia con una advertencia y una exclamación («Nemo autem sibi incaute blandiatur, et idcirco se a tali casu extraneum credat, quia ad illius tempestatis procellam pervenire non existimat. O quanti illius temptationis tempora non viderunt, et tamen in eius temptationis procella versatur! Cain tempus antichristi non vidit, et tamen membrum antichristi fuit»), el obispo hispalense presenta una mera oración enunciativa sin ningún tipo de *amplificatio* retórica («Antequam veniat Antichristus, multa eius membra praecesserunt»).

La orientación moral que el obispo hispalense desea imponer a esta sección puede verse en *Sententiae* 1, 29, 6-7, donde, tras explicitar que tras la derrota de Satanás todavía se convertirán, fruto del temor, algunos elegidos, Isidoro remarca que se condenarán los que practiquen la virtud hipócritamente³⁸⁸, en lo que es perceptible un mensaje moral sobre la importancia de la humildad.

Por otro lado, cabe destacar que la definición que Isidoro hace del miembro del Anticristo como quien no vive bajo la profesión de su fe o enseña algo distinto³⁸⁹ evoca el reverso del perfecto predicador de Gregorio, santo en sus pensamientos y su ejemplo.

Respecto a las reflexiones escatológicas propiamente dichas, nada hay de Gregorio que se tome de fuera de los *Moralia*. Aun dentro de éstos, Isidoro parece haber prescindido de las importantes consideraciones sobre el fuego purgatorio que quema los pecados después de la muerte (*Moralia in Iob* 28, 5, 14). No hay tampoco en Isidoro trazas de la recurrente idea de Gregorio acerca de la proximidad del fin de los tiempos³⁹⁰, omisión que ya llamó la atención de Cazier. El estudioso francés observa algún pasaje donde tales referencias fueron deliberadamente omitidas, y encuentra una posible explicación en el ambiente de restauración que predominaba en el reino visigodo desde la conversión de los godos al catolicismo, donde tal pesimismo gregoriano sería difícilmente admisible³⁹¹; hipótesis esta bastante sugestiva.

³⁸⁸ Cfr. *Sententiae* 1, 29, 6-7: «Dum sublatus fuerit diabolus ut damnetur, multi electi, qui in corpore sunt inveniendi, Domino ad iudicium veniente, metu concutiendi sunt, videntes tali sententia impium esse punitum. Quo terrore purgandi sunt, quia si quid eis ex corpore adhuc peccati remanserit, metu ipso quo diabolus damnari conspiciunt, purgabuntur. Hinc est quod ait Iob: Cum sublatus fuerit, timebunt angeli et exterriti purgabuntur (Iob 41, 16). Multos posse perire ex eis in die iudicii, qui nunc electi esse videntur et sancti, docente propheta: Vocabit Dominus iudicium ad ignem, et devorabit abyssum multam, et comedet partem domus (Am. 7, 4). Pars quippe domus devorabitur, quia illos etiam infernus absorbebit, qui nunc se in praeceptis caelestibus gloriantur...» (CCSL 111, 88-89).

³⁸⁹ «Omnis qui secundum professionis suae normam aut non vivit aut aliter docet, Antichristus est. Plerique autem Antichristi tempora non visuri sunt, et tamen in membris Antichristi inveniendi sunt» (*Sententiae* 1, 25, 1, CCSL 111, 79).

³⁹⁰ La crítica la califica como uno de los elementos sustanciales de la escatología gregoriana. Cfr. C. Dagens, *La fin des temps et l'Eglise selon Grégoire le Grand*, pp. 273-88; C. Ricci, *Mysterium dispensationis*; J. Baun, *Gregory's Eschatology*, pp. 157-176.

³⁹¹ Cfr. P. Cazier, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, pp. 98-9.

El segundo libro de las *Sententiae* requiere una atención particular. Se inicia con una serie de capítulos sobre la verdadera sabiduría, que es el conocimiento de Dios (*Sententiae* 2, 1), las virtudes teologales (*Sententiae* 2, 2-4), la gracia (*Sententiae* 2, 5) y la predestinación (*Sententiae* 2, 6), a lo que sigue otro grupo sobre el proceso de conversión del cristiano (*Sententiae* 2, 7-10) y la penitencia (*Sententiae* 2, 11-6) y un último conjunto sobre el pecado (*Sententiae* 2, 17-20) y los vicios y sus correspondientes virtudes (*Sententiae* 2, 21-44). El objeto del libro parece haber sido abordar en su totalidad la conversión individual del cristiano, exponiendo todo un programa moral que precede el comportamiento del cristiano en la sociedad que se trata en el tercer libro.

Puede resultar sorprendente que todo el dicho programa moral de Isidoro, próximo en muchos puntos al de Gregorio como veremos, esté precedido de un par de capítulos sobre la gracia y la predestinación de un acusado tono agustiniano. Isidoro no distingue aquí con claridad la participación de la gracia y del hombre en el proceso de justificación, aunque aparezca específicamente el sintagma «*hominis meritum*»³⁹². Da a entender que las virtudes son siempre un don gratuito de Dios, sin aludir específicamente a la libre voluntad humana de aceptar la gracia (*Sententiae* 2, 5, 4; *Sententiae* 2, 5, 5b)³⁹³. Isidoro es claro también a la hora de hablar de una *gemina praedestinatio* a la salvación o la condena, que sólo Dios conoce³⁹⁴.

³⁹² «*Hominis meritum superna gratia non ut veniat invenit, sed postquam venerit facit, atque ad indignam mentem veniens, facit in ea meritum quod remuneret, qui solum invenerat quod puniret*». (*Sententiae* 2, 5, 5a, CCSL 111, 100).

³⁹³ No ocurre lo mismo en todas sus obras. Cfr. *Differentiae* 2, 30: «*Divina gratia praevenitur homo, ut bonus sit, nec humanum arbitrium Dei gratiam antecedit; sed ipsa gratia Dei nolentem hominem praevenit ut etiam bene velit... Dei est ergo bonum quod agimus propter gratiam praevenientem, et subsequentem. Nostrum vero est, propter obsequentem liberi arbitrii voluntatem. Nam si Dei non est, cur illi gratias agimus? Et si nostrum non est, cur retributionem bonorum operum expectamus?*» (CCSL 111A, 74-76). Isidoro se expresa, aquí sí, en los mismos términos de Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 32, 21, 40.

³⁹⁴ «*Gemina est praedestinatio sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem... Sicut ignorat homo terminum lucis et tenebrarum, vel utriusque rei quis finis sit, ita plenius nescit quis ante suum finem luce iustitiae praeveniat vel quis peccatorum tenebris usque in suum terminum obscuratur, aut quis habet post lapsum tenebrarum conversus resurgat ad lucem. Cuncta haec Deo patent, homini vero latent*» (CCSL 111, 103-104). Aunque la mayor parte de este pasaje es posiblemente una reminiscencia de Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*

En todo caso, Isidoro había afirmado previamente (*Sententiae* 2, 5, 13) que Dios no infunde en los hombres la dureza, sino que no se la arrebatada, lo que implica la aceptación de la libertad de la voluntad humana³⁹⁵. En observación de Cazier, para Isidoro: «Il n'y a donc pas de prédestination à la faute, mais prédestination au châtement, pour ceux qui ont péché de leur plein gré»³⁹⁶. Como quiera que sea, posiblemente no haya que entender estos capítulos como un tratado *de gratia* de Isidoro. Por la atención prestada a las varias consideraciones sobre los dones de la gracia (*Sententiae* 2, 5, 10-4), parece que con estas reflexiones Isidoro pretende remarcar la ineludibilidad de la intervención de la gracia en las buenas obras, las cuales ocuparán posteriormente la mayor parte de este libro.

Aunque, en comparación con Isidoro, Gregorio tiene una posición menos extrema respecto de la predestinación, al menos declaradamente³⁹⁷, uno y otro conciben una moral en que la práctica de las virtudes exige la intervención de la mente humana para lograr el autocontrol de la corporalidad de la que emana el vicio. Es por eso que para entender el programa moral de Isidoro es más importante prestar atención a su doctrina sobre el pecado. En el primer libro de las *Sententiae*, Isidoro, en un tono similar a Gregorio y Casiano, y en general a la tradición monástica de raíz oriental, sostiene que el alma tiene por sí misma gran esplendor, pero su unión a la carne (*commixtio carnis*) que la mantiene encerrada ejerce sobre ella un influjo corruptor que la hace pecar:

29, 18, 32-33, la última oración elimina cualquier ambigüedad que se pueda percibir en su fuente.

³⁹⁵ «Sic et obdurare dicitur Deus hominem, non eius faciendo duritiam, sed non auferendo eam quam sibi ipse nutrit. Non aliter et obcaecare dicitur quosdam Deus, non ut in eis eandem ipse caecitatem faciat, sed quod pro eorum inutilibus meritis caecitatem eorum ab eis ipse non auferat». (CCSL 111, 102-103).

³⁹⁶ P. Cazier, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, p. 169.

³⁹⁷ Lo más que hallamos en los *Moralia* son reflexiones de este jaez: «Quod idcirco a Domino iam quasi praeteritum describitur, quia quicquid foras futurum est in opere, intus iam factum est in praedestinatione» (*Moralia in Iob* 28, 5, 14, CCSL 143, p. 1406). Aunque Gregorio vincula a los *electi Dei* con la predestinación divina, entiende también que Dios incita al hombre a su reencuentro místico con Él. Cfr. C. Straw, *Gregory the Great*, pp. 137-8. En todo caso, y como fiel heredero de las disposiciones del Concilio de Orange (529), Gregorio nunca llegó a afirmar que existiera una predestinación a la condena.

Multum ex sua natura splendorem possidet anima, sed fuscatur connixtione carnis qua retinetur inclusa. Ex eius enim parte vertitur ad peccandi infirmitatem, Salomone docente: *Corpus corruptibile adgravat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem* (Sap 9, 15).³⁹⁸

Esta concepción del pecado diverge de la de Agustín, que como es sabido pone el origen del pecado en la voluntad del alma, la cual consiente por sí misma al mal sin que intervenga esa «corrupción» de la carne, y la liberación del pecado exige por lo tanto una cura a través de la gracia. Para Isidoro, en cambio, como también lo fue para la tradición monástica, ese factor externo de corrupción le permite oponer una ascética que centra la atención en el autodomínio del espíritu sobre la carne³⁹⁹. Obviamente tal logro de virtud no se alcanza sin la participación previa de la gracia, pero Isidoro, Gregorio y sus predecesores del ámbito monástico ponen el acento en la acción del hombre.

Isidoro asume numerosos conceptos propios de la teología moral gregoriana. Extrae directamente de la obra del papa la clasificación de los modos de cometer pecado (*Sententiae* 2, 17); los argumentos para distinguir las virtudes teologales («summae») de las virtudes «medias», corrompibles en vicios (*Sententiae* 2, 36, 7), y, al menos en parte, la clasificación de los siete vicios y sus correspondientes virtudes (*Sententiae* 2, 37). En este último aspecto, de todos modos, hay una cierta ambigüedad, ya que aunque el hecho de decir que existen siete vicios le hace dependiente de Gregorio (frente a la

³⁹⁸ Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 1, 12, 7 (CCSL 111, p. 43).

³⁹⁹ F. J. Lozano Sebastián, *San Isidoro de Sevilla*, pp. 94-6 quiere suavizar la impresión que causarían las muchas referencias de Isidoro a la carne como origen de la tentación y la concupiscencia, aludiendo al hecho de que la potencia racional del alma puede estar también inclinada al pecado. Ello es cierto: a lo largo de las *Sententiae* sobre todo, Isidoro distingue vicios que proceden «de la carne» y vicios que procede «del alma» (como por otra parte había hecho el mismo Gregorio), pero es innegable, por el fragmento que he citado aquí, que Isidoro entiende que es la carne la que corrompe al pecado. No vale la pena, en mi opinión, querer buscar un trasfondo doctrinal más «apropiado» para Isidoro: el prelado hispalense está dentro de una línea propia de la tradición monástica que concibe un factor de corruptibilidad en las relaciones entre cuerpo y espíritu que no se halla en la concepción agustiniana sobre el tema, que es la que habrá de tener mayor repercusión.

clasificación en ocho vicios de Casiano, seguida hasta entonces), Isidoro acaba hablando en realidad de nueve vicios distintos, tratando también de la acedia o el temor (*Sententiae* 2, 37, 2), que no figuran como vicios independientes en la obra del papa⁴⁰⁰.

Otros aspectos conocidos de la teología moral están elaborados a partir de extractos de Gregorio o se encuentran enriquecidos con ellos. Isidoro, por ejemplo, desarrolla uno de los conceptos propios de la moral de tradición monástica, la *discretio*, o facultad para discernir el adecuado uso de las virtudes con el fin de que no devengan en vicios; no obstante, y siguiendo específicamente la línea ya marcada por Gregorio, Isidoro la hace una virtud cuya aplicación puede ser universal, y no circunscrita a la moral monástica⁴⁰¹. Otras cuestiones sobre la materia se elaboraron siguiendo en parte fichas tomadas de Gregorio: así la diferencia entre los pecados graves y los menores (*Sententiae* 2, 18-9), el ejemplo de los santos en el proceso de conversión (*Sententiae* 2, 11, 12), la necesidad de autointrospección en la purga del pecado (*Sententiae* 2, 8, 6) o los peligros de la maledicencia (*Sententiae* 2, 29).

En uno de sus trabajos, Fontaine advirtió que Isidoro tiene unas tendencias marcadamente más preceptivas que Gregorio⁴⁰², lo que provocaría que ciertos temas comunes tratados por ambos tengan en Isidoro una orientación más «moralizante» que «espiritual», en términos del estudioso francés. Fontaine se refería a las consideraciones isidorianas sobre los monjes, sobre las que hablaré más adelante, pero la misma reflexión cabría hacer aquí. Pienso que el interés de Isidoro no es tanto un desarrollo especulativo de la materia cuanto el proporcionar preceptos útiles, lo que suele traducirse en un menor interés que Gregorio por explorar el proceso de caída en el vicio, que el papa vincula habitualmente con la influencia de los impulsos carnales. Isidoro no suele detenerse tanto en la causa como en la consecuencia, y donde Gregorio encuentra la presión de la carne, Isidoro alienta a la necesidad de mantener la moderación y la abstinencia. Tanto en esta obra como en los *Synonyma*, Isidoro

⁴⁰⁰ Cfr. F. J. Lozano Sebastián, *San Isidoro de Sevilla*, pp. 143-4.

⁴⁰¹ Cfr. principalmente *Sententiae* 2, 34.

⁴⁰² J. Fontaine, *La vocation monastique selon saint Isidore de Séville*, pp. 353-69.

muestra una tendencia de raíz «sapiencial», bíblica. A la hora de examinar su ética, Mullins observó que Isidoro está incluso próximo a principios propios de los moralistas antiguos (abstinencia, moderación, virtudes cardinales)⁴⁰³. Con esto cabría relacionar acaso el hecho de que Isidoro mantenga una concepción de la soberbia que, antes que definirse como el deseo del hombre por igualarse a Dios (en la línea de Agustín o Gregorio), se manifiesta más bien en que el hombre se vanaglorie de sus propios méritos sin atribuirlos a Dios⁴⁰⁴.

En líneas generales, Isidoro seleccionó de Gregorio los pasajes que más convinieran con esta perspectiva «espiritualizante», e incluso reorientó algún extracto. Así ocurre, por ejemplo, en *Sententiae* 2, 34, 4-5, donde Isidoro ofrece una relación de virtudes que se convierten en vicios si quien las practica carece de *discretio*: la justicia en crueldad, la piedad en indisciplina, etc. El pasaje está indudablemente inspirado en *Homiliae in Hiezechielem* 1, 5, 3, con la diferencia de que si Gregorio especifica que la degeneración de las virtudes se produce como fruto de una cesión a los ímpetus de la carne, Isidoro prefiere aludir a la pérdida de moderación. Por el contrario, es significativo que en los últimos capítulos de este libro, donde se analizan por separado los distintos vicios, el uso directo de Gregorio, aunque supere a los restantes autores utilizados como fuente, sea más bien marginal.

Cabe hacer una mención especial a la cuestión de la doctrina penitencial, desarrollada ampliamente en *Sententiae* 2, 8-14. Se ha dicho en alguna ocasión que está plenamente inspirada en Gregorio⁴⁰⁵, pero se debe matizar tal afirmación. Ciertamente Isidoro construye una doctrina sobre la penitencia que, en lo que corresponde a la compunción del corazón, el examen de conciencia, la importancia concedida a las lágrimas o el castigo del pecado encuentra paralelos con los frecuentes desarrollos de Gregorio sobre el tema, y es evidente que Isidoro se sirvió de fichas de los *Moralia* para la composición de estos capítulos, como acredita el aparato de fuentes de la edición.

⁴⁰³ Cf. P. J. Mullins, *The Spiritual Life According to Saint Isidore of Seville*, pp. 112-50.

⁴⁰⁴ Hay que atribuir esta observación sobre la particularidad del vicio de la soberbia en Isidoro a R. Wasselynck, *Les Moralia in Iob dans les ouvrages de morale du haut moyen âge latin*, pp. 6-11.

⁴⁰⁵ B. Judic, *Totius Europae speculator*, p. 59.

Ahora bien, estoy de acuerdo con Fontaine en que la doctrina penitencial de Isidoro está reducida a sus aspectos más duros, es abstracta y voluntarista, y falta la *llama de amor viva* que caracteriza el resultado final de la penitencia en Gregorio⁴⁰⁶. La penitencia de Isidoro no termina en un amor sin límites, amor que es uno mismo con el temor al infierno y el castigo, un deseo infinito de caridad. Es más, consecuencia del proceso de penitencia para Gregorio es un ascenso progreso hacia la contemplación: un penitente, partiendo del miedo al infierno y el corazón contrito, se llena poco a poco de un amor de Dios que le lleva a anhelar el estado contemplativo⁴⁰⁷. Yo pienso que tal consecuencia del proceso penitencial pudo ser demasiado extrema para Isidoro y, en coherencia con su ya conocida concepción sobre la vida contemplativa, prescindió de reproducir los argumentos gregorianos del amor y la caridad en la penitencia.

El libro tercero de las *Sententiae*, cumbre del programa moral de Isidoro, versa sobre la moral del cristiano en sociedad. Su división, empero, es compleja y poco clara: comienza con algunos capítulos sobre el dolor infligido por Dios y las tentaciones del demonio (*Sententiae* 3, 1-6), en lo que Cazier ve una reflexión general sobre la condición pecadora del hombre⁴⁰⁸; siguen unos capítulos sobre la vida del cristiano en sociedad, prestando atención a la oración y la lectura (*Sententiae* 3, 7-14); continúan la vida activa y la contemplativa (*Sententiae* 3, 15), la vida monástica (*Sententiae* 3, 16-21), las faltas de los que viven en el mundo (*Sententiae* 3, 22-31), el clero (*Sententiae* 3, 32-47), el poder civil (*Sententiae* 3, 49-64) y una última reflexión sobre la muerte (*Sententiae* 3, 65-66).

Hay una influencia clara de la estructura y los preceptos de la *Regula pastoralis* de Gregorio en los capítulos acerca del clero. Una primera serie de capítulos (*Sententiae* 3, 33-35) sobre los criterios de selección de los sacerdotes (expresiones como «non sunt promovendi ad regimen Ecclesiae»⁴⁰⁹ ponen de manifiesto que su atención está puesta sobre los obispos) evocan la primera parte de la *Regula*, donde precisamente se trata de la vocación pastoral y de quiénes son los

⁴⁰⁶ J. Fontaine, *Isidore de Séville auteur "ascétique"*, p. 195.

⁴⁰⁷ Cfr. C. Straw, *Gregory the Great*, pp. 213-35.

⁴⁰⁸ CCSL 111, pp. xxiv-xxv.

⁴⁰⁹ Cfr. *Sententiae* 3, 34, 1 (CCSL 111, p. 273).

aptos para acceder al oficio eclesiástico, pensándose especialmente en los obispos⁴¹⁰. Como en esta obra, Isidoro enfatiza el conocimiento doctrinal y la vida virtuosa, que requiere tener previamente el corazón muerto al mundo, como cualidades necesarias. Los siguientes capítulos (*Sententiae* 3, 36-42) abordan la vida del clérigo, que ha de ser virtuosa en su ejemplo y su palabra; se advierte contra el apetecer los bienes temporales, la ira y la soberbia, y hay una admonición final a la humildad; todo lo cual evoca el contenido del segundo libro de la *Regula pastoralis*, donde se trata cuál ha de ser el comportamiento de los que desempeñan el oficio pastoral. El último conjunto de capítulos (*Sententiae* 3, 43-7) tratan de la necesidad de discernir a los tipos de súbditos, con una advertencia para evitar la maledicencia (*Sententiae* 3, 44), y se presta atención sobre cómo corregirlos. Aunque el conjunto está sin duda inspirado en la tercera parte de la *Regula*, donde se diserta acerca de cómo tratar a cada tipo de persona que está bajo la supervisión moral del sacerdote, las diferencias son aquí mucho más grandes: Isidoro no llega a dividir, como Gregorio, a los *subditi* en distintas categorías, la mayoría de orden moral en sentido amplio (pobres y ricos, alegres y tristes, humildes y soberbios, rudos e instruidos, etc.), sino que estipula una serie de medidas disciplinarias clasificadas según supongan una amonestación individual o pública, finalizando en la excomunión. Probablemente se pueda ver aquí, como ya ha querido algún crítico⁴¹¹, una correlación con las medidas disciplinarias acordadas en la legislación conciliar visigótica en tiempos del autor.

Esta estructura es menos clara a la hora de tratar del poder civil, aunque se puede considerar que hay un retrato ideal de los príncipes y los jueces que responde a una moral universal de la vida cristiana propia de quien detenta el poder y que, por su implicación en la vida activa, también estaba presente al hablar de los obispos: es por eso que

⁴¹⁰ Como es sabido, Gregorio apenas emplea el término *episcopus* o cualquier otro que remita a una institución concreta de su tiempo, sino que prefiere una terminología más genérica que evoque la función moral de los sacerdotes en el cuerpo místico de Cristo (*pastor, praedicator*), en aras de buscar la inspiración inicial y evangélica de la dirección del pueblo cristiano. Cfr. B. Judic, *Il vescovo secondo Gregorio Magno*, pp. 269-90. Tal terminología parece todavía tener influencia en Isidoro.

⁴¹¹ P. Cazier, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, pp. 213-34.

varias de las reflexiones que se utilizaron para hablar de éstos aparecen referidas también aquí. Isidoro señala, en una observación constante en la obra, que la implicación en los asuntos del mundo es constitutivo de riesgo de caer en el vicio⁴¹², por lo que el hombre justo debe apartarse del poder o, si está vinculado a él, no dejarse llevar por las tentaciones e hincharse de soberbia, sino ser humilde⁴¹³. Del mismo modo, los jueces deben evitar la tentación de apetecer los bienes y riquezas temporales, y ejercer su labor de justicia con la mirada puesta en la salvación eterna⁴¹⁴. El programa ascético de Isidoro, pues, acaba siendo de aplicación a los laicos. No obstante, Isidoro no plantea que los laicos deseen la contemplación, sino sólo que ejerzan bien y justamente el fin social que tienen encomendado, sin apetecer los bienes y glorias terrenales para satisfacer su soberbia. En los preceptos dados a los príncipes es posible hallar referencias a problemas propios de la situación política del reino visigodo, pero no me detendré en ello, que trasciende a un análisis del influjo gregoriano en este autor⁴¹⁵. Como quiera que sea, los préstamos directos de Gregorio aquí son escasos y se limitan a unas pocas referencias que Gregorio hizo al poder civil (por ejemplo, *Sententiae* 3, 49, 2, basado en *Moralia in Iob* 31, 28, 55, o *Sententiae* 3, 54, 6, inspirado en *Moralia in Iob* 9, 34, 53).

En general, es digno de nota que, pese a esta influencia de la *Regula pastoralis* tanto en la estructura como en el espíritu moral que trasciende a estas secciones, los préstamos de pasajes concretos son en general muy pocos⁴¹⁶, y vienen en conjunción con varios extractos de

⁴¹² Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 3, 48, 4: «Quanto magis quisque curis mundi maioribus occupatur, tanto facillioribus vitiis premitur. Si enim vix valet peccata animus devitare quietus, quanto magis occupatione saeculari devinctus» (CCSL 111, p. 297).

⁴¹³ Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 3, 48, 1: «Vir iustus aut omni potestate saeculari exiuit aut, si aliqua cingitur, non sub illa curvatur ut superbus tumeat, sed eam sibi subicit ut humilior innotescat» (CCSL 111, p. 296).

⁴¹⁴ Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 3, 52, 3: «Boni iudices iustitiam ad solam obtinendam salutem aeternam suscipiunt, nec eam muneribus acceptis distribuunt, ut dum ab iusto iudicio temporalia non appetunt, praemio aeterno dituntur».

⁴¹⁵ Cfr. para una panorámica general de la concepción de la realia isidoriana G. Kampers, *Isidor von Sevilla und das Königtum*, pp. 123-32.

⁴¹⁶ Son consideraciones sobre disciplina eclesiástica y virtudes y vicios del clero tratadas como tales en la *Regula*: *Sententiae* 3, 34, 5-6 (= *Regula pastoralis* 1, 1); *Sententiae* 3, 35, 1a-

los *Moralia*. De esta última obra Isidoro extrae algunas consideraciones sobre los *virī sancti* que constituyen una parte esencial del prototipo ideal del obispo: hombre que busca la contemplación y rehúsa los bienes temporales, pero acepta la vocación pastoral si así lo reclama la divina providencia⁴¹⁷. Hay, pues, una clara identificación del obispo ideal con el «hombre santo», una imagen ya conocida de la hagiografía que se alcanza aquí por una vía teológico-moral⁴¹⁸.

El obispo ideal de Isidoro es, pues, un hombre virtuoso y versado en la doctrina cristiana, sirve de ejemplo para las almas, combate la ignorancia y se desempeña con humildad y justicia en la tarea disciplinaria⁴¹⁹. La especial insistencia sobre la formación y, sobre todo, la disciplina trasciende al esquema escatológico-moral en que Gregorio desarrolla su eclesiología, y tiene sin duda el referente concreto del contexto sociopolítico de su tiempo. Sin embargo, Isidoro hace derivar tal práctica pastoral de una moral acorde al *vir sanctus*, rasgo muy interesante de las *Sententiae* en este punto.

2 (*Regula pastoralis* 1, 1); *Sententiae* 3, 36, 2 (= *Regula pastoralis* 1, 2); *Sententiae* 3, 41, 1-2 (*Regula pastoralis* 2, 6). Vienen indicados por Cazier (CCSL 111) en su aparato de fuentes.

⁴¹⁷ Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 3, 33, 1: «Vir ecclesiasticus et crucifigi mundo per mortificationem propriae carnis debet, et dispensationem ecclesiastici ordinis, si ex Dei voluntate provenierit, nolens quidem, sed humilis gubernandam suscipiat» (CCSL 111, p. 272), pasaje inspirado en Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 24, 25, 55. En *Sententiae* 3, 15, 6, al tratar de las vidas activa y contemplativa, se puede leer: «Virī sancti, sicut a secreto contemplationis egrediuntur ad publicum actionis, ita rursus ab actionis manifesto ad secretum contemplationis intimae revertuntur, ut intus Deum laudent, ubi acceperunt unde foris ad eius gloriam operantur» (CCSL 111, p. 242). Cfr. también más adelante *Sententiae* 3, 33, 3: «Sancti viri nequaquam occupationum saecularium curas appetunt, sed occulto ordine sibi superinpositas gemunt, et quamvis illas per meliorem intentionem fugiant, tamen per subditam mentem portant. Quas quidem summopere, si liceat, vitare festinant, sed timentes occultam dispensationem Dei, suscipiunt quod fugiunt, exercent quod vitare noscuntur. Intran enim ad cor, et ibi consulunt quid velit occulta voluntas Dei: seseque subditos debere esse summis ordinationibus cognoscentes, humiliant cervicent cordis iugo divinae dispensationis» (CCSL 111, p. 273), muy próximo a *Moralia in Iob* 18, 43, 70.

⁴¹⁸ Cf. C. Leonardi, *Modelli di santità tra secolo v e vii*, pp. 261-83.

⁴¹⁹ Los preceptos son claros: «Non sunt promovendi ad regimen Ecclesiae qui adhuc vitiis subiacent» (*Sententiae* 3, 34, 1, CCSL 111, p. 273); «Desinat locum docendi suscipere qui nescit docere. Ignorantia quippe praesulum vitae non congruit subiectorum» (*Sententiae* 3, 35, 1, CCSL 111, p. 274); «Sacerdotis praedicatio operibus confirmanda est, ita ut quod docet verbo, instruat exemplo» (*Sententiae* 3, 36, 2, CCSL 111, p. 276); «Bonus rector est qui in humilitate servat disciplinam, et per disciplinam non incurrit superbiam» (*Sententiae* 3, 41, 1, CCSL 111, p. 283), etc.

Es curioso que Isidoro, al hablar del poder civil, presta nula atención a cómo se accede al gobierno: da por hecho que hay hombres justos que se ven «rodeados» por el ejercicio del poder («si aliqua [potestate] cingitur»), pero nada más. El ejercicio del poder civil es para él una función necesaria en la sociedad, pero como toda implicación en los asuntos en el mundo está llena de tentaciones. El prototipo de buen rey en Isidoro busca el bien de sus súbditos, es clemente, humilde y justo, pero no busca la contemplación, y sólo es necesario que tema que será juzgado en la eternidad por sus malos actos.

Por lo demás, los capítulos sobre los monjes tienen interés para comprender la concepción del *vir sanctus* de Isidoro en esta obra. Tales capítulos se centran en su casi totalidad en el plano moral; apenas hay consideraciones de índole práctica u organizativa. Isidoro hace alusión a los monjes de vida cenobítica y anacoretica: los primeros están sujetos a preceptos generales, los segundos los trascienden con su perfección de vida⁴²⁰. Tal perfección se alcanza con la absoluta negación de uno mismo y la muerte al mundo, impulso contemplativo que es propio del *vir sanctus*⁴²¹, y al alcance de muy pocos⁴²². Isidoro, fiel a un ideal que remonta a Casiano, da a entender que el monje debe progresar hacia la contemplación⁴²³. Desarrolla luego la moral que ha de guiar al monje: plenamente muerto al

⁴²⁰ Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 3, 18, 1: «Alia sunt praecepta quae dantur fidelibus communem in saeculo vitam degentibus, atque alia saeculo huic renuntiantibus. Illis enim dicitur ut sua omnia bene gerant, istis ut sua omnia derelinquant. Illi praeceptis generalibus adstringuntur, isti praecepta generalia perfectius vivendo transcendunt» (CCSL 111, p. 247).

⁴²¹ Cfr. Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 3, 17, 1 («de sanctis qui se a consortio saeculi separant»), capítulo que precede a todas las consideraciones sobre los monjes: «Sancti viri funditus saeculo renuntiantes ita huic mundo moriuntur ut soli Deo vivere delectentur; quantoque ab huius saeculi conversatione se subtrahunt, tanto internae mentis acie praesentiam Dei et angelicae societatis frequentiam contemplatur» (CCSL 111, p. 246).

⁴²² Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 3, 15, 1: «Activa vita innocentia est operum bonorum, contemplativa speculatio supernorum; illa communis multorum est, ista vero supernorum» (CCSL 111, p. 241).

⁴²³ Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 3, 18, 2: «Ad perfectum non sufficit nisi, abnegatis omnibus suis seipsum quisque abneget; sed quid est seipsum abnegare, nisi voluptatibus propriis renuntiare? Ut qui superbus erat sit humilis, qui iracundus est esse studeat mansuetus. Nam si ita quisque renuntiet quibus possidet omnibus, ut suis non renuntiet moribus, non est Christi discipulus» (CCSL 111, p. 248).

mundo, no ha de dejarse caer en ninguna forma de soberbia⁴²⁴ y, finalmente, ha de poner todo el cuidado en que los asuntos del mundo que le ocupen no le aparten de la caridad de Dios⁴²⁵. Isidoro recomienda a los monjes el dolor por verse todavía en el mundo lejos de los bienes eternos (*Sententiae* 3, 20), una reflexión que, aunque no de manera directa, puede estar inspirada en las consideraciones de Gregorio sobre el dolor que experimentan los santos en el mundo⁴²⁶. Las observaciones culminan con la advertencia de que el afecto a los padres no implique al monje de tal forma en los asuntos del mundo que cause su condenación⁴²⁷.

Los préstamos de Gregorio aquí son escasos⁴²⁸, pero la evocación del peligro de las *curae mundi* y de la necesidad de permanecer

⁴²⁴ En un tono plenamente gregoriano se advierte contra el hecho de que apartarse del mundo causa un sentimiento de superioridad moral en el monje: «Qui ad hoc conversionem sanctitatis praetendit, ut aliis quandoque praesse desideret, iste non discipulus Christi, sed pravitate sectatur existit, quia non pro Deo, sed pro saeculi honore portare studet crucis Christi laborem» (Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 3, 20, 3, CCSL 111, p. 249). Cfr. también *Sententiae* 3, 19, 1: «Qui mundum deserunt, et tamen virtutes praeceptorum sine cordis humilitate sequuntur, isti quasi de excelso gravius corruunt, quia deterius per virtutum elationem deiciuntur quam per vitia prolabi potuerunt» (CCSL 111, pp. 249-50).

⁴²⁵ Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 3, 21, 1-2: «Hii qui pro Dei timore saeculo renuntiant, et tamen curis rerum familiarium implicantur, quanto se rerum studiis occupant, tanto divinae se ipsos subtrahunt caritati (...). Nisi prius a secretioribus cordis expellatur inportuna saecularium multitudo curarum, anima, quae intrinsecus iacet, nequaquam resurget. Nam sum se per innumeras saeculi cogitationis aspargit, ad considerationem sui se nullatenus collegit» (CCSL 111, pp. 251-2).

⁴²⁶ Por ejemplo Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 5, 3, 3: «In amaritudine quippe animae sunt omnes electi, quia vel punire flendo non desinunt quae delinquerunt, vel gravi se maerore afficiunt, quia longe huc a facie conditoris proiecti, adhuc in aeternae patriae gaudiis non sunt» (CCSL 143, p. 220). Este mismo pasaje aparecerá en Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 45 (PL 80, col. 845C) convenientemente reformado (dice *monachi* donde Gregorio dice *electi*) para ser aplicación a los monjes.

⁴²⁷ Isidorus Hispalensis, *Sententiae*, 3, 21, 4: «Multi enim monachorum amore parentum non solum terrenis curis, sed etiam forensibus iurgiis involuti sunt, et pro suorum temporali salute suas animas perdiderunt» (CCSL 111, p. 252). Más adelante (*Sententiae* 3, 21, 6): «Sicut nostra nobis non odienda est anima, sed eius carnales odio debemus affectus habere, ita nec parentes odio a nobis habendi sunt, sed eorum impedimenta, quae nobis ab itinere praepediunt, dum tamen Dominus ita praecepit a nobis parentis odire, sicut et animas nostras» (CCSL 111, pp. 252-3).

⁴²⁸ Principalmente *Sententiae* 3, 21, 1-2, donde, como hemos visto, se establece la necesidad de renunciar al siglo, y donde se hallan frases calcadas de Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 18, 48, 68. En *Sententiae* 3, 20, 1 quizá haya una inspiración de Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 1, 25, 34.

muerto al mundo encuentra un el papa su eco más próximo. Ahora bien, como ya vimos en el segundo libro del *Differentiae*, Isidoro no presenta un enlace natural entre la vida contemplativa y la activa, novedad de la teología pastoral de Gregorio, sino que se limita a tomar de éste la prescripción de la necesidad de aceptar la resolución de la providencia divina que llama a un hombre a la vocación pastoral, haciendo de ello el argumento central que justifica la dedicación a la vida activa en la Iglesia⁴²⁹.

Isidoro también utilizó a Gregorio Magno para la composición de otras partes de este libro. Destaca la presencia de los *Moralia* en el capítulo sobre las tentaciones de los sueños (*Sententiae* 3, 6)⁴³⁰, así como en los capítulos sobre los vicios que afectan a la vida en sociedad del cristiano, principalmente la hipocresía (*Sententiae* 3, 24). En este último capítulo, Isidoro toma varias reflexiones de Gregorio que atingen a las razones por las que se condenan los hipócritas (*Sententiae* 3, 24, 2-4) y las enlaza con una observación inicial sobre las malas consecuencias del ejemplo que éstos ofrecen a los demás, donde Isidoro piensa indudablemente en los clérigos («hypocrita... quos verbo aedificat, vita et moribus destruit»⁴³¹).

2.6.5. Conclusión.

Del análisis aquí realizado pueden extraerse algunas conclusiones acerca de la recepción de Gregorio por Isidoro. Recapitulando lo dicho, observamos que en el IV Concilio de Toledo, presidido por el hispalense, la dignidad papal de Gregorio aparece evocada en paralelo a una autoridad que emana de su apostolado personal y su propia doctrina. En el *De viris illustribus*, Isidoro dice que Gregorio no tuvo par entre los doctores antiguos ni los modernos, y considera sus *Moralia* preñados de preceptos para la vida eterna, de una riquísima exégesis y un bellísimo estilo. En parte de estas afirmaciones conviene

⁴²⁹ Sobre la concepción del monacato para Isidoro (autor también de una *Regula monachorum* y el *De ecclesiasticis officiis*) puede leerse A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, vol. 11, pp. 105-65, y P. Barata Dias, *L'idéal monastique, les moines et les monastères du monde wisigothique selon Isidore de Séville*, pp. 143-54.

⁴³⁰ La cuestión ha sido analizada recientemente por J. Keskhaho, *Dreams and Visions in the Early Middle Ages*, pp. 112-9.

⁴³¹ Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 3, 24, 1 (CCSL 111, p. 259).

Isidoro con una determinada recepción ya consolidada de Gregorio en tiempos de la generación de Leandro y Liciniano.

Yendo específicamente al uso que de Gregorio hace Isidoro en sus obras, vemos que éste es amplio y variado. En el *De natura rerum* y el *De ecclesiasticis officiis* Gregorio le sirve principalmente como fuente para el desarrollo de determinadas interpretaciones alegóricas. Tampoco es una fuente extraña a las *Etymologiae*; sin embargo, su uso como fuente en este caso es menor al de Jerónimo o Agustín. En todo caso, es en las obras doctrinales y exegéticas donde la influencia gregoriana se manifiesta más profunda. Isidoro se inspira en Gregorio, o utiliza directamente extractos de sus obras, para construir reflexiones sobre multitud de materias.

Es perceptible que Isidoro conoce bien la exégesis de Gregorio contenida en los *Moralia* y la *Regula pastoralis*, de donde en algunas ocasiones toma extractos literales, o casi, para su *Expositio in Vetust Testamentum*. La *Regula* fue también un modelo estructural muy importante de Isidoro en lo que se refiere a la exposición del ordenamiento moral de la vida cristiana, sin excluir a los laicos; el más importante si cabe.

Uno de los aspectos de índole doctrinal donde encontramos una mayor influencia gregoriana es la angeleología. Isidoro asume de Gregorio conceptos relevantes en esta materia como la mediación angélica o los nueve órdenes de ángeles. Por otra parte, la escatología de Isidoro puede considerarse una buena síntesis de lo que aparece en los *Moralia*, si bien es evidente que el prelado hispalense prescinde de los elementos retóricos que Gregorio despliega para fomentar la atrición ante el juicio final y las penas del infierno. Uno de los aspectos más originales de la escatología gregoriana –aunque no presente en los *Moralia*– como el fuego purgatorio está totalmente ausente.

La teología moral es el ámbito en el que encontramos una mayor influencia de Gregorio, pero también diferencias bien marcadas. Fundamentalmente en las *Sententiae*, Isidoro, ciertamente, propone un programa ascético muy similar al de Gregorio para contrarrestar el pecado, programa sustentado en la necesidad de una intervención de la mente para lograr el autocontrol de la carne. No es algo en lo que se

pueda ver una influencia directa de Gregorio, ya que varios autores de vocación monástica del siglo VI ya pusieron en práctica tal ordenamiento moral de la vida cristiana (piénsese en Martín de Braga, la epístola de Eutropio de Valencia o incluso el *De institutione virginum* de Leandro de Sevilla); no obstante, es cierto que, pese a su tono más preceptivo, Isidoro encuentra en Gregorio su principal fuente para el desarrollo programa espiritual, acaso por ser éste también uno de los objetivos fundamentales de la producción literaria del papa, y acaso, también, por la buena recepción de Gregorio que había heredado Isidoro de la generación de Leandro y Liciniano.

Uno de los aspectos más innovadores e importantes de la teología gregoriana como es la conexión entre la acción y la contemplación fue deliberadamente evitado por Isidoro. Hemos visto aquí que el prelado hispalense reorienta su fuente cuando tales conexiones aparecen. Frente a los argumentos de Gregorio que enlazan el deseo de contemplación y la renuncia a la carne con el servicio al prójimo materializado en la vida activa, Isidoro establece una gradación entre ambas donde la contemplación ocupa la cumbre de la escala ascendente, visión propia de la tradición monástica oriental y formulada ya en Occidente por Casiano. Es precisamente esta perspectiva, más conservadora si cabe, la que parece haberle llevado a no recoger en su plenitud la doctrina penitencial de Gregorio, caracterizada por la asunción de que el proceso de penitencia conduce necesariamente al deseo de contemplación.

Tal planteamiento sobre la materia tiene consecuencias claras en la eclesiología de Isidoro. Pese a que la *Regula pastoralis* es un modelo importante a la hora de estructurar los capítulos de las *Sententiae* dedicados al sacerdocio, y pese a la exigencia común en Gregorio e Isidoro de que el postulante a un cargo eclesiástico debe estar muerto al mundo, el principio propio del pensamiento gregoriano de que es la caridad la que impulsa a los predicadores a la consagración a la vida activa está ausente en la obra isidoriana; permanece sólo la necesidad de cumplir la voluntad divina, que decide que alguien se dedique a tales menesteres.

Si hemos de determinar las causas de un tal claro rechazo de esta particularidad de la teología gregoriana, creo que debemos mirar al

contexto político-social concreto de la España visigoda, y a la implicación que Isidoro tuvo en él. Como ya vimos más atrás, el prelado hispalense advierte a los monjes de los peligros de implicarse en los asuntos del mundo, y en la legislación plasmada en el IV Concilio de Toledo se regula la autonomía del monasterio frente a las injerencias externas. A lo que parece, era una realidad el que los obispos se aprovecharan de los recursos humanos y el patrimonio de los monasterios para poner a los monjes a su servicio⁴³². El ideal monástico de Isidoro exige el alejamiento del mundo, físico y espiritual, censurando a la vez el monacato urbano, como pone de manifiesto en la *Regula monachorum*, y en lo que conviene con Leandro. Contrasta ello con otras tendencias que podrían estar apuntando en la época, como vimos en la doctrina del *De monachis perfectis*, más próxima en este sentido al planteamiento de Gregorio. Isidoro es muy precavido con los peligros que pueden emanar de las transferencias. En tal contexto se puede entender que Isidoro rechazara los argumentos que vinculaban la práctica de la vida activa con el deseo de contemplación.

2.7 LAS VITAS SANCTORUM PATRUM EMERITENSIIUM.

Probablemente en la década del 630, según la última y más argumentada datación establecida, se escribe en Mérida la primera versión de las llamadas *Vitas sanctorum patrum Emeritensium*, una colección de biografías de obispos y monjes de la ciudad⁴³³. El autor informa de que la pretensión de su obra es probar la veracidad de las historias contenidas en los *Dialogi* de Gregorio a partir de ejemplos que él conoce de la propia Mérida:

⁴³² Cfr. ampliamente sobre esta cuestión, como ya se señaló al hablar del homilía *De monachis perfectis*, P. Barata Dias, *L'idéal monastique, les moines et les monastères du monde wisigothique selon Isidore de Séville*, pp. 143-54.

⁴³³ La justificación de la datación puede leerse en el prólogo a la edición de Maya Sánchez (CCSL 116, pp. XXXI-XLI), que propone además como autor a Festo, diácono de Mérida que posteriormente habría de ser obispo. Previamente había sido datada en la segunda mitad del siglo VII, considerando que su autor era probablemente el diácono Paulo de Mérida, que para Maya Sánchez es un revisor de la obra. Para todo ello cfr. D. Paniagua, *Vitas sanctorum patrum Emeritensium*, pp. 360-3.

Virorum orthodoxorum maximeque catholicorum prossus vera esse nullus ambigeat, qua sanctissimus egregiusque vates, Romane presul urbis, Gregorius inflammatus paracliti carismate Spiritus Dialogorum in libris veridico edidit prenotationis stilo... Ne quolibet ab hoc dubietatis quispiam estuet animo, quod priscis iam temporibus gesta esse videantur, ac fortassis fidem plenam minime adcommoedet et prefatum sacratissimum virum electionis, sacrarium Spiritus sancti, aliqua verbis fuscasse opinetur, dum luce clarius evangelice auctoritatis voce cunctis maniestetur Dominum semper operasse et actenus operari. Quam ob rem ut omnium legentium vel audientium fides maiori credulitate robore firmetur, ea odiernis temporibus in Emeritensi urbe fuisse narramus.⁴³⁴

En todo caso, es bien perceptible que lo que en realidad se busca en esta obra es dignificar a los obispos y monjes de la historia reciente de la ciudad antes que probar los modelos de santidad gregorianos: de ello se ha hecho cargo la crítica, que ha notado convenientemente el cambio de orientación general, así como transformaciones deliberadas de un modelo narrativo gregoriano en algunos pasajes⁴³⁵.

La obra constituye el primer ejemplo de los *Dialogi* como fuente de inspiración dentro del panorama literario peninsular en materia hagiográfica, influencia que va a tener continuidad en la *Vita Fructuosi* y Valerio del Bierzo en la segunda mitad del siglo. Tal género no influirá en Tajón, por lo que el estudio de esta obra no tiene mayor interés; sin embargo, es de recibo ponderar que la asunción que las *Vitas* hacen –siquiera de manera superficial– del modelo estructural de los *Dialogi* da por hecho la autoridad y prestigio de Gregorio entre los eventuales lectores de la obra en el momento en que ésta fue escrita. Podemos suponer, por lo tanto, que para la década del 630 Gregorio era una *auctoritas* lo suficientemente relevante en España fuera ya de Sevilla.

⁴³⁴ CCSL 116, pp. 1-3.

⁴³⁵ Cfr. principalmente A. E. Kuzdale, *The Dialogues of Pope Gregory the Great*, pp. 141-59.

2.8 BRAULIO DE ZARAGOZA Y EL REY SISEBUTO.

Paradójicamente, no hay datos que certifiquen una influencia importante de Gregorio sobre Braulio. Algunos ecos vienen a observarse muy de tarde en tarde en el epistolario, el más claro, curiosamente, en la epístola 35, dirigida a Tajón a su regreso de Roma⁴³⁶. Más allá de la inspiración literaria, no parece tampoco que la doctrina de Gregorio pueda verse reflejada de modo particular en las cartas. La diferencia en todo ello es patente con Agustín o Jerónimo, autores presentes a lo largo de todo el epistolario⁴³⁷.

Tampoco su única obra hagiográfica, la *Vita sancti Aemiliani*, ha tenido, a lo que parece, la influencia de los *Dialogi*⁴³⁸, aunque el autor imita otros modelos en boga en la época como las vidas de San Martín o San Antonio⁴³⁹.

En todo caso, no se puede decir que Braulio tuviera desinterés por el autor. Cuando Tajón regresa de Roma, Braulio le pide que le haga llegar los códices que había copiado allí («quod mihi et prae omnibus necessarium»⁴⁴⁰). Previamente, en la epístola 4, en la disputa que tuvo con Tajón, se permite decirle que había entendido mal a Gregorio, como vimos en la primera parte de este trabajo. De todos modos, a la vista de los textos desde luego resultaría gratuito sostener que el interés de Tajón por Gregorio le vino dado de la mano de Braulio.

El rey Sisebuto también parece haber leído a Gregorio, tal como se refleja en su producción literaria. En su edición de la *Vita Desiderii*, José Carlos Martín recoge algunos paralelos con múltiples obras de Gregorio (*Dialogi*, *Homiliae in Hiezechielem*, *Homiliae in Evangelia*, *In primum librum Regum*, *Moralia in Iob*, *Regula pastoralis* y algunas cartas), si bien no es posible establecer un contacto directo en la mayoría de los casos, y es dudoso que Sisebuto haya siquiera

⁴³⁶ Cfr. CCSL 114B, p. 107: «Neque enim ualde laudabile est bonum cum bonis, sed bonum esse cum malis», frase tomada a la letra de *Moralia in Iob* 1, 1, 1.

⁴³⁷ Por lo que respecta a los ecos, citas y préstamos directos, cfr. el aparato de fuentes de la edición de Miguel Franco: CCSL 114B, pp. 150-61. Más en general sobre la influencia de los padres C. H. Lynch, *San Braulio, obispo de Zaragoza*, pp. 173-83.

⁴³⁸ No aluden a ello E. Cazzaniga, *La vita di s. Emiliano*, pp. 7-44 ni J. Oroz Reta, *Sancti Braulionis Caesaraugustani episcopi Vita sancti Aemiliani*, pp. 165-227, editores y estudiosos del texto.

⁴³⁹ Cfr. M. C. Díaz y Díaz, *Escritores de la península ibérica*, p. 116.

⁴⁴⁰ CCSL 114B, p. 113.

conocido algunas de las obras: se trata de paralelos literarios, no de fuentes utilizadas como fichas al modo de Isidoro. El mismo autor se ocupa de señalar precisamente los pasajes donde cree que hay una influencia directa, donde, por lo que respecta a Gregorio, figura sólo *Registrum epistolarum* 9, 158⁴⁴¹. En otra parte, no obstante, cree verosímil también que se hubiera servido de las *Homiliae in Hiezechielem*⁴⁴². Sus influencias, con todo, se reducen como digo a paralelos literarios, y no tienen importancia sobre la recepción de la doctrina de Gregorio en la península.

2.9 TAJÓN ANTE GREGORIO: LA EPÍSTOLA A EUGENIO DE TOLEDO.

A pesar de que Tajón pone en boca de otros las alabanzas a la persona de Gregorio Magno y presenta la singularidad del caudal exegetico de las obras del papa como un «autodescubrimiento» suyo, es importante leer la carta a la luz de la tradición de la recepción de Gregorio en la península –lugar donde obviamente se encontraban sus inmediatos lectores–, ya que ello permite comprobar hasta qué punto Tajón dice algo nuevo sobre la figura de Gregorio que un hispano no pudiera esperar.

La carta se inicia con una alegoría. Tajón afirma que, ayudado de las oraciones de Eugenio, comenzó una empresa similar al ascenso de un altísimo monte, que resultaba estar lleno de flores y árboles paradisiacos⁴⁴³. Tales bellezas estaban «dispuestas con arte admirable», recorrían tanto los sentidos externos del cuerpo como «los secretos del corazón», y servían de satisfacción a muchos como deliciosos manjares. Admirado, Tajón tuvo el impulso de entrar an

⁴⁴¹ J. C. Martín, *Une nouvelle édition critique de la Vita Desiderii de Sisebut, accompagnée de quelques réflexions concernant la date des Sententiae et du De viris illustribus d'Isidore de Séville*, p. 133.

⁴⁴² J. C. Martín, *Une nouvelle édition critique de la Vita Desiderii de Sisebut, accompagnée de quelques réflexions concernant la date des Sententiae et du De viris illustribus d'Isidore de Séville*, pp. 143-4.

⁴⁴³ «Ita ego, mi venerabilis domine, animo licet invalidus, tuis tamen adiutus orationibus, ardui operis auspicia quasi cuiusdam maximi montis malui adire principia, qui velut magni cuiusdam in sui superficie ostentat spatia paradisi nemorum proceritatibus obsita, floribus albescentia, foliis viridantia, pomis etiam melificantia, liliorum quoque pulchritudine nitentia, rosarum rubore candentia...».

aquel paraíso y recoger de allí ramos de flores.⁴⁴⁴ Terminada la descripción, el mismo Tajón aclarará que se trata de una alegoría (*parabola*)⁴⁴⁵. Por lo que cabe entender a partir del resto de la carta, la alegoría simboliza la lectura de la obra de Gregorio, que maravilló a Tajón, y el posterior trabajo de elaboración de *excerpta* exegéticos de las obras del papa.

Por lo que respecta a las probables fuentes de la alegoría, el ascenso a la montaña aparece en Gregorio Magno (*Moralia in Iob* 30, 19, 64) e Isidoro de Sevilla (*Sententiae* 1, 18, 2-3) como una alegoría del estudio de las Escrituras, lo que debió de inspirar a Tajón. Las flores aparecen aquí, por una parte, formando parte de las delicias del paraíso, tópico habitual junto con la vegetación fresca y exuberante⁴⁴⁶; por otra parte, cuando Tajón dice recoger las flores de ese paraíso evoca también el tópico de la extracción de material de otros autores (florilegio), conocido desde la antigüedad⁴⁴⁷, y al que en concreto recurre también Isidoro de Sevilla en el prólogo a la *Expositio in Vetus Testamentum* cuando dice que reunirá las *sententiae* de varios autores como flores del prado⁴⁴⁸. La alegoría, pues, aparece construida de forma original con la unión de varios conceptos y tópicos de procedencia diversa.

En todo caso, interesa constatar la eficacia de colocar una alegoría al inicio de la epístola. Refleja con intensidad la honda impresión que los escritos de Gregorio le habrían causado y traslada al lector la percepción de la profundidad de la exégesis gregoriana. Tajón, que se presenta a sí mismo ascendiendo a la montaña, impresionado de tantas

⁴⁴⁴ «spatia... mirifica arte disposita, directis quae consistunt linearum ordinibus coaptata, tantam subministrantes amantibus gratiam, ut suavitate sui non solum exteriores corporum sensus, sed interiora cordium arcana satietate sui perlustrent. Cumque tali intentis obtutibus cernerem ac plerosque his multimodis dapibus satiari viderem, inaestimabili accensus desiderio, tamquam unus ex collegio esurentium puerorum inediae coactus impulsu, eiusdem ianuam paradisi pedetentim adgressus et quasi temerarius introrsus explorator ingressus, dum per eadem spatia pulcherrima quaeque ac multimoda prospectando nimia admiratione suspensor, quaedam ramusculorum floscula more pusillorum infantium ludendo collegi ac manu avida contrectando decerpsi».

⁴⁴⁵ «in ipso locutionis exordio quibusdam parabolis anteferrem...»

⁴⁴⁶ Para mayor abundancia, cfr. las notas de mi edición del texto.

⁴⁴⁷ Cfr. T. Janson, *Latin Prose Prefaces*, pp. 80-3.

⁴⁴⁸ «veterumque ecclesiasticorum sententias congregantes, veluti ex diversis pratis flores lectos ad manum fecimus» (ed. M. M. Gorman – M. Dulaey, *Isidorus Hispalensis*, p. 1).

maravillas y recogiendo las flores, es además el centro de la alegoría, primer testimonio de la subjetividad que domina en la carta, con la que Tajón busca remarcar su sinceridad.

La forma de hablar de Gregorio denota en Tajón una herencia de las fuentes hispánicas. Hombre incomparablemente excelente, Gregorio ilustró con su sabiduría a la Iglesia, y no a los que saben, sino a los que no saben («tam incomparabilis excellentiam viri, sancti scilicet papae Gregorii... eiusque magnitudinem sapientiae quo perspicuo lumine sancta illustravit Ecclesiam, aliquatenus non scientibus, sed nescientibus proparalarem»), alusión esta que recuerda al elogio de las actas del IV Concilio de Toledo de la labor de apostolado de Gregorio, facultado por su gran doctrina. Tajón habla luego sobre su estancia en Roma, donde habría conocido a los *notarii* y *familiares* de Gregorio Magno. Sobre la veracidad de esa afirmación, que como mínimo creo dudosa, ya me pronuncié más atrás. En todo caso, al decir de Tajón, estos personajes, que conocieron personalmente a Gregorio, le dieron relación de sus numerosas virtudes, que él, «con gran brevedad», presenta de la forma que sigue:

Fuit denique gratia Xpisti omni morum probitate compositus, animo vultuque serenus, corde benignus, conscientia purus, moribus discretus, virginitate nitens, caritate refertus, pietate praecipuus, patientia insignis, modestia incomparabilis, abstinentia singularis, hospitalitatis sectator, peregrinorum susceptor, elemosinarum largitor, ecclesiasticarum rerum optimus dispensator, amicitias devinctus, oppressorum sublevator, tribulantium consolator, acris ingenii, consilio providus, sermonibus nitidus, eloquentia facundus, prudentia disertus, sapientia praeditus, doctrina multimodus, Scripturarum divinarum mirabilis interpretator, abditorum mysteriorum acerrimus investigator, fidei catholicae magnificus defensor, contra haereticos fortis assertor, superbis auctoritate erectus atque humilibus prompta devotione subiectus.

Tajón evoca tópicos que remarcan la santidad del elogiado: uno de los epítetos, «virginitate nitens», aparece en el epitafio de Eugenio de Toledo a Juan de Zaragoza, hermano mayor de Braulio muerto en 631, poema en el que se lee también «corde pius, vultu placidus et mente benignus»⁴⁴⁹, que recuerdan a «animo vultuque serenus, corde benignus». Habla también de su piedad, modestia, abstinencia y caridad; su doctrina y su profundidad exegetica. Deja espacio para elogios como obispo de Roma y papa de la Iglesia: la hospitalidad para con los peregrinos («hospitalitatis sectator, peregrinorum susceptor»), la defensa de la verdadera fe («fidei catholicae magnificus defensor, contra haereticos fortis assertor») y aun el saber tratar de distinto modo a los soberbios y los humildes («superbis auctoritate erectus atque humilibus prompta devotione subiectus»), que parece evocar las prescripciones de la *Regula pastoralis*⁴⁵⁰.

Al terminar la serie de epítetos elogiosos, Tajón dice lo siguiente:

Quattuor namque virtutibus animi, prudentia scilicet, temperantia, fortitudine atque iustitia ita extitit perornatus, ut non homo, sed angelus inter homines putaretur. Quis denique nostri temporis eloquentia facundus, prudentia praeditus, sapientia profundus sanctum condignis efferat laudibus Gregorium? Nec ipsi, ut censeo, Graeciae Romanaeque facundiae philosophorum praecipui, Socrates scilicet vel Plato, Cicero atque Varro, si nostris temporibus adfuissent, condigna eius meritis verba promississent. Sed ne panegiricis uti censear eloquiis, plurima de eiusdem virtutibus auditu conperta praemittens, ad eius opuscula, quae sunt eloquia pulchritudinis, officia linguae retorqueam.

La imagen de Gregorio que Tajón remarca es la de un hombre santo, esmaltado de las cuatro virtudes cardinales, un «un ángel entre hombres». Ni siquiera los antiguos ¿rétores? («facundiae philosophorum praecipui», dice Tajón: Sócrates, Platón, Cicerón y

⁴⁴⁹ Cfr. CCSL 114, p. 236.

⁴⁵⁰ Cfr. en concreto *Regula pastoralis* 3, 17, sobre cómo dominar a los soberbios y encaminar bien a los humildes.

Varrón) igualarían las alabanzas de sus informantes. Aunque la santidad de Gregorio estaba ya en la tradición hispánica (Isidoro en su *De viris illustribus* retrató a Gregorio como «humilitate summus»), parece claro que Tajón remarca la santidad de Gregorio con mucho mayor énfasis que sus predecesores⁴⁵¹.

En todo caso, Tajón no pierde de vista las ideas que prodigaron esos mismos predecesores suyos: la profunda sabiduría de Gregorio, el caudal exegético, la defensa de la Iglesia; incluso alude a su especial elocuencia, y dice que sus escritos son palabras de belleza («eloquia pulchritudinis»), conviniendo en ello con Isidoro, que especificó que aunque todos sus miembros se convirtieran en lengua no alcanzaría a describir la belleza del estilo de los *Moralia*.

Donde reside la fuerza retórica de este nuevo elogio de Gregorio, independientemente de lo realmente innovador de sus aportes, es el que hecho de Tajón reproduce lo dicho por unos informantes romanos que él mismo conoció, y que llegaron a trabar contacto con mismo Gregorio. El lector hispánico ve así que la santidad de Gregorio y los otros rasgos de su figura que se leen en las *auctoritates* encuentran en un autor contemporáneo fidelidad y corroboración, toda vez que éste se basa en fuentes dignas de crédito.

En cualquier caso, todo esto no es sino una preparación para el núcleo central de la carta, que es la presentación de la obra que los críticos llaman ahora los *Excerpta Gregorii*. Para explicar la génesis de su obra, Tajón dice que, llegado a Roma, dio en buscar y copiar los volúmenes de Gregorio «que faltaban en España» y que los copió de su propia mano. Tras ello, acariciado por la suavidad de sus palabras, se dio cuenta de que las obras del papa contenían algo singular; singularidad que Tajón cifra en la profundidad de su exégesis, mencionando específicamente la de los *Moralia* y las *Homiliae in Hiezechielem*, donde se desvelan «casi todos los misterios del Nuevo Testamento y el Antiguo». Tajón dirá luego que, con el fin de que nadie tuviera que pasar por el pesado de proceso de buscar en la

⁴⁵¹ Ciertamente es también que, de las fuentes tenemos, Liciniano escribe a Gregorio cuando éste aún vivía, y el *De viris illustribus*, centrado principalmente en dar cuenta de la actividad literaria de los hombres ilustres, no es una obra donde el autor se prodigue en cantar las virtudes morales de los personajes retratados. Más laudatorio se muestra el prólogo de las *Vitas sanctum patrum Emeritensium*, como pudimos ver más atrás.

enormidad de las obras gregorianas la explicación de un determinado versículo, resolvió componer un comentario exegético basado con extractos de Gregorio, donde el versículo que aparece como lema viene seguido del extracto gregoriano que ofrece una explicación sobre él.

Como es sabido, la descripción de esta obra y la misma idea de la singularidad de la exégesis gregoriana están largamente inspiradas en el prólogo del *Liber testimoniorum* de Paterio:

Paterius, *Liber testimoniorum*,
praefatio

Dum beatissimi atque apostolici Gregorii... dicta saepius lectione percurrerem, avidiusque mihi eis assiduum esse ipsa luculentissima verborum eius satisfactio suaderet, quiddam in eis repperi sine comparatione potissimum. Dum igitur unius sancti viri hoc est beati Iob historiam abstrusis mysteriorum opacitatibus textam sub triplici, id est typica, morali, atque historica, studuit expositione discutere, ac repulso ignorantiae nubilo, in aperto cunctis luce clarius serena patefactione monstrare, paene totam veteris ac novi Testamenti seriem rerum explanandarum necessitate est coactus exponere...

Quae dum disperse sicut quippe reperta fuerant in schedis suis relata transcurrerem visum mihi est licet esset laboris immodici, ut uniuscuiusque rei testimonia iuxta quod in suis ex ordine sunt sita codicibus, per libros suos ordinando componerem, quatenus studiosi lectoris desiderium ad elucidandam

Taio Caesaraugustanus, *Epistola ad Eugenium Toletanum*

Igitur cum Romae positus eius [sc. Gregorii] quae in Hispaniis deerant volumina sedulus uestigator perquirerem inuentaue propria manu transcriberem, tantaque dulcedo verborum animum meum inaeestimabili suavitate mulceret, speciale quiddam in eadem sine cuiuspiam perspexi comparatione potissimum. Denique dum historiam beati Iob sub triplici indagatione, id est historica, typica vel morali, studuit explanatione percurrere tantorumque profunda mysteriorum repulso ignorantiae nubilo serena patefactione monstrare, paene totius novi ac veteris testamenti patefecit arcana...

Percurri igitur omni eiusdem monumenta librorum et paene totius scripturae sacrae testimonia quae in eius opuculis ad probationem uel expositionem cuiusque rei adhibita diversis in locis continebantur conscripta... suis coadunata ordinibus stili conscriptione collegi, quatenus studiosus quisque cum in

sibi quam velit obscuritatem, invento libri quem requireret titulo, nihil morae vel ad parum aliquo modo praepedieret...

Alicubi autem quaedam quae de eo minus pridem dixerat, inter repetita addens verba supplevit. Quod ego de iam dictis excerpens, eidem testimonio, ubi poposcit locus inserendum aptavi, quia res non erat, quae separatim poni utiliter potuisset, dum ex praecedentibus quae dicta iam fuerant subsequentibusque penderent. Si enim propter novitatem parvae rei rursum dicta ponerentur, facerent procul dubio repetita fastidium.

Perpendens autem quod utriusque Testamenti in unum vellem testimonia redacta colligere, et voluminis normam exceret et legentis desiderium impediret, in tribus hoc voluminibus Domino est cooperante dispositum, ut duo veteris, tertium novi dicta contineat.

eisdem voluminibus cuiuslibet sacri testimonii explanationem requirit, ne multiplici lectione fatigatus non cito reperiat quod voluerit, ad ista quae decerpsi decurrens, repente quod desiderat libere satisfactionis discretionem reperiet...

Alia igitur quae iam in superioribus aut inferioribus partibus exposuisse visus est et iterum atque iterum quamlibet aliis verbis, eodem tamen sensu diuersis in locis recapitulata expositione retexuit, praecedentibus testimoniis, ut ordo exponendarum rerum poposcit, aliqua inserenda, reliqua vero relinquenda curavi, quatenus ex praecedentibus sese utilius coaptarent. Nam si cuncta discreto ordine in huius operis serie poneretur, proculdubio magnitudo voluminum brevitatis modum excederet atque sui recapitulatione lectoris animum offendens facerent nihilominus repetita fastidium.

Cuius rei quantitatem in sex codicibus, quatuor scilicet ueteris instrumenti, duobus etiam novi testamenti, suis connexis ordinibus, praetermissis scripturiis quas isdem virorum sanctissimus ex ordine tractavit, adiutus orationibus vestris explere curavi. Praefatiunculas quoque eiusdem codicibus consonantes decerpsi, quas etiam in capite librorum praeposui, quatenus ipse sibi in suis anteponatur eloquiis qui largiente gratia Christi copiosius nobis multiplicibus extitit officiis.

A pesar de que Tajón señala algunas diferencias estructurales de su obra respecto de la de Paterio, como la incorporación de prólogos a cada libro bíblico, la impresión es que Tajón se apropia del proyecto pateriano. El obispo cesaraugustano ha llegado por esto a ser acusado de plagio⁴⁵², tanto más por cuanto que el *Liber testimoniorum* es una obra que quedó inacabada y abandonada desde inicios del siglo VII en el archivo pontificio de Letrán, donde Tajón debió de encontrarlo. Más adelante habrá ocasión de matizar estas consideraciones tradicionales. En todo caso, la diferencia más marcada entre ambos autores, leyendo las cartas, está en la génesis de las obras: mientras Paterio, que dirige su epístola prefatoria a un eclesiástico desconocido –aunque había de ser sin duda también próximo al papa⁴⁵³–, afirma que tuvo conciencia de la singularidad del caudal exegético de Gregorio mediante la lectura asidua de sus obras, Tajón relaciona este «descubrimiento» con su experiencia romana y, más en concreto, con la copia de los códices «faltantes» de las obras de Gregorio, lo que le habría permitido constatar esa singularidad de los escritos del pontífice.

Tajón, pues, busca trasladar a su público, distinto del de Paterio, la honda impresión causada por la lectura de las obras gregorianas, y, concretamente, remarcar la singular profundidad de la exégesis del pontífice, que Tajón constata al haber leído el corpus entero de las obras de Gregorio, corpus que a su vez había completado copiando en Roma los códices faltantes en el reino visigodo. La afirmación de la singularidad de la exégesis gregoriana no debía de resultar extraña para un hispano: ya vimos que Isidoro se prodiga en alabanzas al caudal doctrinal de los *Moralia* (Tajón menciona también las *Homiliae in Hiezechielem*), y había dicho que se trataba de un doctor sin par entre los contemporáneos ni los antiguos. La mayor contribución de Tajón parece haber sido, pues, la copia de las obras faltantes de Gregorio.

⁴⁵² Cfr. Á. C. Vega, ES 56, p. 230 y 248-9.

⁴⁵³ Cfr. la argumentación al respecto de F. Martello, *All'ombra di Gregorio Magno*, pp. 207-10.

En todo caso, aunque Gregorio es un autor conocido y extraordinariamente valorado desde fines del siglo VI, y aunque Isidoro lo utilizó largamente, es posible quizá que para cuando Tajón escribe a Eugenio el estudio de su obra no estuviese tan extendido como el de otros padres: ahí está el ejemplo de Braulio, que apenas lo usa. Las razones pueden ir desde la ausencia de una canonicidad consolidada como *auctoritas* patristica a, más probablemente, la falta real de obras y copias que Tajón viene a suplir. Sea lo que fuere, Tajón trae al público hispano el corpus (supuestamente) completo y facilita el conocimiento de la exégesis gregoriana con la obrita que describe bajo el modelo de Paterio, poniendo argumentos y recursos que garanticen una centralidad del estudio de Gregorio en la península.

Comparando este proyecto de Tajón con las observaciones sobre Gregorio de sus precedentes, se comprueba que, si Isidoro había circunscrito en principio a los *Moralia* sus elogios sobre la grandeza de Gregorio en materia de exégesis, preceptos para la vida eterna y belleza de estilo, y si Liciniano había hablado sólo de la superioridad de la doctrina contenida en la *Regula pastoralis*, Tajón hace sus afirmaciones hablando sobre la totalidad de la obra de Gregorio, aunque destaque especialmente los *Moralia* y las *Homiliae in Hiezechielem*, ciertamente las obras más esotéricas del pontífice. Y ello es posible para Tajón porque había copiado el supuesto corpus completo de Gregorio. Recuérdense las palabras de Isidoro, acaso base de un *desideratum* cumplido, que podían sonar entre los contemporáneos de Tajón: «felix tantum et nimium felix, qui omnium studiorum eius potuit cognoscere dicta».

No me detendré aquí en el estudio del contenido exegetico de los *Excerpta*. Por lo que cabe deducir del texto de esta obra atribuible a Tajón (texto totalmente desgajado de la epístola a Eugenio), el obispo cesaraugustano suele citar la exégesis gregoriana de manera literal, y las excepciones suelen producirse por razones de adaptación formal, sin que se pueda destacar ninguna transformación sustancial, o, si se quiere, un apartarse de los principios rectores de la exégesis gregoriana. Dedicaré espacio a ello específicamente en mi estudio sobre las fuentes de los *Excerpta* más adelante. Caso diverso son las

Sententiae, donde Tajón se muestra más «original» por varias razones, como habremos de ver ahora.

2.10 LAS *SENTENTIAE* DE TAJÓN.

2.10.1. Preliminares: fuentes utilizadas y tradición textual.

Las *Sententiae* son la obra más conocida, más larga y mejor atestiguada de Tajón. Evidentemente deudoras en lo que a su estructura se refiere de la obra homónima de Isidoro de Sevilla, presentan como innovación más conspicua el haber sido compuestas de extractos de Gregorio Magno (vía Paterio en no pocos casos) y unos pocos préstamos de Isidoro, Agustín y Pseudo-Agustín. En cualquier caso, la tematización de la materia se aleja en varios puntos de la de Isidoro, y Tajón no se limita a copiar acriticamente a Gregorio, sino que interviene en el texto de diversas maneras. Me parece de interés, para mejor comprensión del autor que centra este trabajo, un análisis del contenido de las *Sententiae* que permita certificar el alcance de su originalidad.

Es necesario, en todo caso, aclarar y abordar antes algunas cuestiones. En su carta-prólogo a Quirico, Tajón afirma haberse basado en Gregorio y haber añadido sólo algunos préstamos de Agustín⁴⁵⁴. No obstante, ya Risco constató que había préstamos de otros textos además del hiponense. El erudito continuador de la *España Sagrada* identificó numerosos préstamos procedentes de las *Sententiae* de Isidoro en los libros 1, 2 y 4 de la obra, así como algunos del *Liber testimoniorum* de Paterio. Estas identificaciones están consignadas en su aparato de fuentes, que pasó a la edición de PL, actualmente de referencia. Risco también identificó los supuestos préstamos agustinianos, todos en el libro 1, que consideró tomados de las *Confessiones*, el *Enchiridion*, el *Dialogus quaestionum* y el

⁴⁵⁴ «...ac de sacris voluminibus, scilicet sancti papae Gregorii Romensis sententiarum capitula in quinque libellis discreta uno codicis textu conclusa, auxiliante Domino, colligendo discerpsimus atque in amaris diebus dulcium ciborum lacrimando dapes collegimus... Sed quia quorundam titulorum capitula in eiusdem sancti Papae opusculis ad supplementum rei reperire minime potuimus, ex libris sancti Papae Augustini episcopi pauca congerere curavimus» (ed. J. Aguilar Miquel, *Epistula ad Quiricum Barcinonensem antistitem* y *Epigramma operis subsequentis*, p. 199).

Hypomnesticon, los dos últimos considerados hoy apócrifos de Agustín.

Es cosa sabida hoy que los préstamos de Paterio son más de los que Risco dejó consignados. Castaldi y Martello han identificado algunos⁴⁵⁵, pero es posible que puedan reconocerse bastantes más a partir del examen de la disposición de los extractos gregorianos (que Paterio reordena a veces) y de pequeñas variantes. Castaldi y Martello argumentan también que varios pasajes gregorianos fueron previamente retocados para ser incorporados a los *Excerpta*, y como tales pasaron también a las *Sententiae*⁴⁵⁶. Los préstamos pseudoagustinianos, por su parte, han sido corroborados en estudios recientes. Dorfbauer, editor del *Dialogus quaestionum*, ha dejado probado que Tajón se sirvió de la obra en los mismos capítulos en que los identificó Risco (*Sententiae* 1, 4 = *Dialogus quaestionum* 1; *Sententiae* 1, 15 = *Dialogus quaestionum* 16, respectivamente sobre la persona del Padre y el origen del mal)⁴⁵⁷. Tajón es el primer testimonio de tradición indirecta de esta obra, que Dorfbauer cree originaria de la península, probablemente del siglo V. Tajón utiliza un texto de la obra ya identificable con el de la familia γ ⁴⁵⁸. El *Dialogus quaestionum* volvería a ser empleado en las actas del XI Concilio de Toledo, presidido por Quirico de Toledo, acaso el mismo personaje al que Tajón había dirigido las *Sententiae*.

El *Hypomnesticon*, por su parte, ha sido objeto de un estudio reciente de parte de Anne Grondeux⁴⁵⁹. La autora confirma la presencia de la *responsio* VI del *Hypomnesticon* en *Sententiae* 1, 15, capítulo dedicado a la predestinación, presencia que había sido ignorada por los editores y estudiosos recientes del tratado

⁴⁵⁵ Cfr. L. Castaldi – F. Martello, «*Tempera quasi aurum*», pp. 83-98; F. Martello, *All'ombra di Gregorio Magno*, pp. 147-52.

⁴⁵⁶ L. Castaldi – F. Martello, «*Tempera quasi aurum*», pp. 88-91.

⁴⁵⁷ L. J. Dorfbauer, *Eine Untersuchung des pseudoagustinischen Dialogus quaestionum (CPPM 2A, 151)*, pp. 301-7.

⁴⁵⁸ Según señala Dorfbauer, además de algunas variantes de poca entidad, Tajón incorpora en *Sententiae* 1, 4 una interpolación del *Sermo* 9 de Agustín que sólo se halla en la familia γ del *Dialogus quaestionum*: «aequalem sibi Deum de Deo, verbum apud Deum, verbum Dei (...) et unum cum illo qui genuit» (PL 80, col. 735D).

⁴⁵⁹ A. Grondeux, *Note sur la présence de l'Hypomnesticon pseudo-augustinienne dans le Liber glossarum*, pp. 59-78.

pseudoagustiniano. La cita de Tajón es bastante extensa, pero algunos fragmentos del original están ausentes⁴⁶⁰, suprimidos por Tajón probablemente en aras de buscar brevedad y concisión. El de Tajón es el primer testimonio de tradición indirecta del *Hypomnesticon*, y el obispo cesaraugustano acaso se haya servido del mismo texto que luego aparece en el *Liber glossarum* (siglo VIII), donde aparecen extractos de obras que aparentemente parecen haber pasado por la biblioteca de Zaragoza⁴⁶¹.

Estas dos obras pseudoagustanianas proporcionan una buena condensación de la doctrina agustiana en torno a diversas materias, lo que habría favorecido que Tajón recurriera a ellas. No obstante, es bien posible que Tajón las considerara de autoría agustiniana: las citas del *Hypomnesticon* aparecen ya a nombre de Agustín en el *Liber glossarum*. Por lo que respecta a las obras propiamente agustinianas, puedo certificar la presencia del *Enchiridion*, obra de una naturaleza similar, en lo que a concisión y carácter escolar se refiere, al *Dialogus quaestionum* y el *Hypomnesticon*. Tajón lo usa en *Sententiae* 1, 15, sobre el origen del mal, entre dos citas del *Dialogus quaestionum*⁴⁶². La presencia de las *Confessiones* señalada por Risco me parece, sin embargo, descartable: los préstamos indicados como tales son en realidad segmentos de Isidoro, *Sententiae*, 1, 8 (incluido el préstamo inmediatamente anterior al supuesto de las *Confessiones*, también erróneamente identificado por Risco):

Taio Caesaraugustanus, <i>Sententiae</i> 1, 16 (PL 80, col. 749A)	Isidorus Hispalensis, <i>Sententiae</i> 1, 8, 2 (CCSL 111, p. 20) ⁴⁶³
Ratio mundi de uno consideranda est Ratio mundi de uno consideranda	

⁴⁶⁰ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 1, 35 (PL 80, col. 765A-767A) = Pseudo Augustinus Hipponensis, *Hypomnesticon* VI, 2, 2 ; 2, 2 ; 5, 7 ; 6, 8 ; 6, 9 ; 7, 10 ; 7, 11 ; 8, 14. La *responsio* VI gozó de una vida independiente, aunque no podemos asegurar *a priori* que Tajón no conociera la obra entera, ya que si lo que buscaba era información sobre la predestinación, las *responsiones* restantes le resultarían de poca utilidad.

⁴⁶¹ Sobre este asunto cfr. la argumentación desarrollada en el citado artículo de A. Grondeux, *Note sur la présence de l'Hypomnesticon pseudo-augustinienne dans le Liber glossarum*, pp. 59-78.

⁴⁶² Cfr. *Sententiae* 1, 15: «Omnis natura bonum est... voluntas et bona potest et mala» (PL 80, col. 748A/B), pasaje formado a partir de frases extractadas literalmente de Augustinus Hipponensis, *Enchiridion* 4, 12-4 (CCSL 46, pp. 54-6)..

⁴⁶³ Identificado por Risco como Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 1, 10.

homine. Nam sicut per dimensiones aetatum ad finem homo vergitur, ita et mundus per hoc quod distenditur tempore deficit; quia unde homo atque mundus crescere videtur, inde uterque minuitur.

est homine. Nam sicut per dimensiones aetatum ad fidem homo uergitur, ita et mundus per hoc quod distenditur tempore, deficit, quia unde homo atque mundus crescere uidetur, inde uterque minuitur.

Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 1, 16 (PL 80, col. 749A/B)

Materies, ex qua formatus est mundus, origine, non tempore res a se factas praecessit, ut sonus cantum; prior est enim sonus cantu, quia suavitas cantilenae ad sonum vocis, non sonus pertinet ad suavitatem. Ac per hoc utrumque simul sunt; sed ille ad quem pertinet cantus prior est, id est, sonus. Materies, ex qua coelum terraque formata est, ideo informis vocata est, quia nondum ex ea formata erant quae formari restabant; verum ipsa materia ex nihilo facta erat. Aliud est aliquid fieri posse, aliud fieri necesse esse. Fieri necesse est quod Deus naturis inseruit, fieri autem posse est quod extra cursum indictum naturarum creator ut faceret quandoque voluit reservavit.

Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 1, 8, 6-8 (CCSL 111, p. 21)⁴⁶⁴

Materies, ex qua formatus est mundus, origine, non tempore res a se factas praecessit, ut sonus cantum; prior est enim sonus cantu, quia suavitas cantilenae ad sonum uocis, non sonus pertinet ad suavitatem. Ac per hoc utrumque simul sunt; sed ille ad quem pertinet cantus prior est, id est, sonus. Materies, ex qua coelum terraque formata est, ideo informis uocata est, quia nondum ex ea formata erant quae formari restabant; uerum ipsa materia ex nihilo facta erat. Aliud est aliquid fieri posse, aliud fieri necesse esse. Fieri necesse est quod Deus naturis inseruit, fieri autem posse est quod extra cursum indictum naturarum creator ut faceret quandoque voluit reseruauit.

Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 1, 16 (PL 80, col. 749B/C)

Post annumeratam coeli terraeque

Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 1, 8, 10-1 (CCSL 111, p. 22)⁴⁶⁵

Post annumeratam coeli terraeque

⁴⁶⁴ Identificado por Risco como Augustinus Hipponensis, *Confessiones* 12, 29, fuente de inspiración de Isidoro, que, como podemos ver, a su vez es fuente directa de Tajón.

⁴⁶⁵ Identificado por Risco como Augustinus Hipponensis, *Confessiones* 13, 6-7, del mismo modo fuente de inspiración de Isidoro que a su vez es fuente directa de Tajón.

creaturam, ideo nominatur in Genesi Spiritus, ut quia superferri eum dici oportebat, ante illa nominarentur quorum creator Spiritus sanctus superferri diceretur: quod et Apostolus indicat dum supereminentem viam caritatis demonstrat. Ideo superferri aquis sanctus dicitur Spiritus, quia donum est Dei, in quo subsistentes requiescimus, atque protegendo nos superfertur nobis.

creaturam, ideo nominatur in Genesi Spiritus *Sanctus*, ut quia superferri eum dici oportebat, ante illa nominarentur quorum creator Spiritus sanctus superferri diceretur: quod et Apostolus indicat dum supereminentem viam caritatis demonstrat. Ideo superferri aquis sanctus dicitur Spiritus, quia donum est Dei, in quo subsistentes requiescimus, atque protegendo nos superfertur nobis.

Los préstamos de las *Sententiae* de Isidoro identificados por Risco son todos ellos correctos, según he podido certificar⁴⁶⁶. Los temas son variados: desde cuestiones de índole dogmático (libro 1) a reflexiones sobre los vicios (libro 4).

Por lo que respecta a la tradición manuscrita, la edición de Risco, reimpressa en PL, es, como ya se ha dicho varias veces, la más completa disponible actualmente. Está basada en el código *Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia*, Aemil. 44 (siglo X), al que faltan algunos capítulos probablemente como fruto de una mutilación ya presente en el modelo, y está carente de los paratextos (carta a Quírico, *Epigramma operis subsequenteris* y respuesta de Quírico), que Risco publicó a partir de la edición de los mismos que años antes había realizado Mabillon. Hasta la reciente publicación de una edición de dichos paratextos (con excepción de la respuesta de Quírico) a cargo de Julia Aguilar, apenas ha habido avances de relevancia en nuestro conocimiento de la historia textual de las *Sententiae*. Heine y García Villada publicaron los capítulos que

⁴⁶⁶ La lista completa de préstamos isidorianos es la siguiente: Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 1, 2 = Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 1, 23, Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 1, 9 = Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 1, 4, Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 1, 8 = Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 1, 6, Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 1, 15 = Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 1, 9, Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 1, 16 = Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 1, 8, Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 14 = Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 1, 23, 7, Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 15 = Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 2, 6, Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 4, 12 = Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 2, 33, Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 4, 25 = Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 2, 38, 1-6.

faltaban a partir del código *Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón*, Ripoll 49 (siglo X)⁴⁶⁷, pero éste estaba ausente también del último capítulo de la obra, que parece ajeno a la tradición hispánica. No será hasta 1930 cuando Anspach publica una edición crítica de todos los capítulos faltantes en Risco, valiéndose también de varios códigos de la tradición extrahispánica⁴⁶⁸: éste es el último estudio sobre el texto de las *Sententiae* digno de nota.

En todo caso, hoy es posible hacerse una buena idea de la tradición manuscrita de la obra a partir de la base de datos de Mirabile⁴⁶⁹, sin perder de vista las consideraciones sobre los códigos que se ofrecen en los catálogos actualmente disponibles, a cargo de Díaz y Díaz⁴⁷⁰, Dekkers⁴⁷¹, Díaz de Bustamante⁴⁷² y Keskiäho⁴⁷³. Como ya se ha dicho más atrás al estudiar la difusión de las *Sententiae* en el medievo, los dos códigos mencionados de Madrid y Barcelona, ambos del siglo X, integrantes de la tradición hispano-mozárabe conservada, carecen de los paratextos, rasgo que debía de estar presente también en el código que sirvió de base a Sansón de Córdoba un siglo antes. Estos códigos están faltos también del final del texto de *Sententiae* 1, 34 y el inicio del verdadero 1, 35 (titulado «De voce Domini Dei deambulantis in paradiso post meridiem»), pérdida seguramente imputable, como indica Anspach, a la pérdida de un folio en su rama de la transmisión. Anspach justifica además del mismo modo la carencia, también compartida por ambos testimonios, del último capítulo de la obra.

Por otro lado, Anspach señaló que el código *Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin, Preuß. Kulturbesitz*, lat. fol. 741 (siglo IX) transmitía una versión breve de la obra, acaso más primitiva, toda vez que en ella no aparecen los préstamos agustinianos, ni la última

⁴⁶⁷ G. Heine, *Bibliotheca anecdotorum*, vol. 1, pp. 22-5 y Z. García Villada, *Fragmentos inéditos de Tajón*, pp. 23-31.

⁴⁶⁸ E. Anspach, *Taionis et Isidori. Nova fragmenta et opera*, pp. 1-22.

⁴⁶⁹ <http://www.mirabileweb.it/>

⁴⁷⁰ M. C. Díaz y Díaz, *Index scriptorum latinorum medii aevi Hispaniorum*, vol. 1, p. 61.

⁴⁷¹ CPL 1268.

⁴⁷² J. M. Díaz de Bustamante, *Taio Caesaraugustanus ep.*, pp. 522-3.

⁴⁷³ J. Keskiäho, *Dreams and Visions in the Early Middle Ages*, pp. 246-7.

sección de *Sententiae* 5, 34 (tomada de *Moralia in Iob* 8, 8, 13)⁴⁷⁴. Por cuanto por mi parte he podido comprobar, presentan estas mismas características también los siguientes manuscritos del siglo IX, que he examinado con detenimiento: *Gent, Centrale Bibliotheek der Rijkuniversiteit*, 310; *Montpellier, Bibliothèque Interuniversitaire, Section de Médecine*, H 62; *Oxford, Bodleian Library*, laud. misc. 433; *Paris, Bibliothèque Nationale de France*, lat. 9565, todos ellos desconocidos para el estudioso alemán⁴⁷⁵. Estos manuscritos están faltos además de la mayor parte de préstamos isidorianos⁴⁷⁶. Los manuscritos de Berlín, Oxford, París y Gante están faltos también de los capítulos 3, 25-35; tal falta quizá se deba a un error de transmisión, ya que el códice de Berlín mantiene la numeración original de los capítulos, esto es, pasa del XXIV al XXXV, lo que apunta a que ésta se hallaría en el modelo común. En cualquier caso, tomando como referencia la falta de añadidos extragregorianos y el último fragmento de Gregorio de 5, 34, estamos indudablemente ante una versión breve de la obra. Anspach aduce la posibilidad de que se trate de añadidos posteriores al propio Tajón: con ese carácter de posterioridad conviene el que todos los préstamos de la redacción larga o bien conforman capítulos independientes o bien se añaden siempre después de los extractos gregorianos; no obstante, hay que recordar que Tajón dice en su carta haber añadido algunos fragmentos procedentes de Agustín, y dado que la recensión breve no contiene ningún préstamo extragregoriano, es verosímil pensar que la recensión larga es también una recensión tajoniana, al menos por lo que respecta a los préstamos agustinianos⁴⁷⁷. Los préstamos isidorianos y el último fragmento de

⁴⁷⁴ E. Anspach, *Taionis et Isidori. Nova fragmenta et opera*, p. 3: «Quae cum non inveniantur in codice Berolinensi, qui etiam omnia additamenta ex Isidoro et Augustino Taionis excerptis inserta, ex. gr. cap. I, 9 et I, 15, omittit, et haec post capitis 33 finem additamenta ut illa priora post Taionem sententiis eius inserta esse suspicari possis».

⁴⁷⁵ Aunque no los he colacionado en su integridad, he propuesto una adscripción a las distintas ramas de los códices posteriores en virtud de si transmitían o no los añadidos, al analizar en la primera parte de este trabajo la difusión medieval de las *Sententiae*.

⁴⁷⁶ Los códices de la rama breve transmiten el préstamo de Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 1, 23, 7 de Taio Caesaragustanus, *Sententiae* 2, 14, así como (a excepción del códice de Montpellier) los préstamos de Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 2, 33 de Taio Caesaragustanus, *Sententiae* 4, 12 e Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 2, 38-16 de Taio Caesaragustanus 4, 25.

⁴⁷⁷ A. Grondeux, *Note sur la présence de l'Hypomnesticon pseudo-augustinienne dans le Liber glossarum*, pp. 60-1 advirtió que el préstamo tomado del *Hypomnesticon* en *Sententiae*

Gregorio no son mencionados en ningún momento por Tajón, aunque su incorporación a la obra responde al mismo criterio compositivo que los préstamos agustinianos. En todo caso, también hay que notar que los códices de la rama breve transmiten el *Epigramma operis subsequenteris* y la epístola a Quírico, donde Tajón dice haber incorporado añadidos de Agustín, por lo que los paratextos debieron de ser añadidos deliberadamente a esta primera recensión en algún momento primitivo de la historia textual⁴⁷⁸.

Los restantes códices del siglo IX (*Laon, Bibliothèque Municipale*, 319; *Paris, Bibliothèque Nationale de France*, lat. 2306 y *Paris, Bibliothèque Nationale de France*, nouv. acq. lat. 1463), copias las tres procedentes de ámbito carolingio, transmiten los paratextos, los añadidos extragregorianos y no presentan omisiones comunes de relieve. Constituyen, pues, testimonios de la «recensión larga», similar a la editada por Risco, pero sin las particularidades hispánicas ya reseñadas. Hay algunos testimonios más antiguos, del siglo VIII, pero fragmentarios: *Bern, Burgerbibliothek*, 611, ff. 42r-93v + *Paris, Bibliothèque Nationale de France*, lat. 10756, ff. 62r-69v, y *München, Bayerische Staatsbibliothek*, Clm 29553/1, ff. 9r-10v. Añádese a este grupo el fragmentario *Laon, Bibliothèque Municipale*, 121, f. 129, del siglo IX. En todos ellos la escasa cantidad de texto transmitido no consiente por ahora la adscripción a alguna de las ramas aquí referenciadas.

De ahora en adelante, con el fin de asegurar un texto más preciso, las citas del texto de las *Sententiae* editado en PL se revisarán a partir del códice de la recensión larga *Laon, Bibliothèque Municipale*, 319 (L) y el de la breve *Oxford, Bodleian Library*, laud. misc. 433 (O), constatando las divergencias pertinentes.

1, 15 faltaba en los manuscritos *Oxford, Bodleian Library*, laud. misc. 433 y *Paris, Bibliothèque Nationale de France*, lat. 9565, lo que, desconociendo el trabajo de Anspach, le lleva a deducir la existencia de una «Recensión A» caracterizada por dicha ausencia. Como hemos podido comprobar, las ausencias se extienden en realidad a todos los elementos no gregorianos (y no paterianos).

⁴⁷⁸ Aun así adviértase que el códice de Montpellier está mutilo de al menos un cuaderno, por lo que no podemos en este momento saber si realmente contuvo o no los paratextos. Sea como fuere, la presencia de los mismos debería extenderse al menos a un arquetipo común a los restantes códices.

El examen de estos códices primitivos no parece poner de relieve diferencias relevantes más allá de la existencia de las redacciones breve y larga. No hay discordancia en lo referente al tratamiento de la fuente gregoriana, la disposición de los libros y capítulos ni el contenido de los epígrafes temáticos. La única excepción la constituye *Sententiae* 5, 35: los códices de la rama larga transmiten el extravagante título «Quomodo sancti in aeterna vita recordabuntur malorum praesentis saeculi et nequaquam miseria conscientiae gravabuntur vel quomodo eorum corpora claritati dominici corporis configurentur», mientras que los de la breve «De gloria vel societate sanctorum angelorum», algunos de ellos con la adición «cum participatione omnium beatorum». Anspach hipotetiza que el último capítulo, donde se hablaría del perpetuo estado de beatitud de los hombres y los ángeles tras el juicio final, se habría perdido, pero su título se habría colocado erróneamente al capítulo anterior en los códices de la rama breve. Ese título estaría ya corrupto por la supuesta pérdida de un *et* entre *sanctorum* y *angelorum* cuando menos en el subarquetipo de la rama (es decir, el título original sería «De gloria vel societate sanctorum et angelorum»). Esa omisión, en efecto, habría ocasionado la falta de comprensión de los copistas posteriores, lo que llevó a la adición «cum participatione omnium beatorum». Por lo demás, los códices de la recensión larga conservarían un título apropiado al capítulo en cuestión, aunque también corrompido: Anspach propone algo como «De sanctorum in aeterna vita miseriae saecularis recordatione et corporum transfiguratione». Se acepten o no las conjeturas de Anspach, los problemas textuales de la obra parecen complicarse en este último punto y deberán ser objeto de una revisión crítica.

Con todo, a pesar de todas las diferencias constadas, se puede decir que es posible apereibirse de las líneas que regulan el planteamiento que Tajón proyectó para su obra y los objetivos que dispuso para ella.

2.10.2. El plan general de la obra.

Es evidente que Tajón tomó a Isidoro como modelo principal en el género que practica. De él asumió la tematización de la materia

(incluso el título de algunos capítulos⁴⁷⁹) y la existencia de un esquema que permita explicar el orden de los libros y capítulos, aspectos ausentes en los distintos tipos de colecciones de *sententiae* preexistentes. Sólo el basarse declaradamente en extractos de otros autores entronca con la tradición previa del género.

No obstante, es evidente que Tajón se aparta de Isidoro en el número de libros (cinco en lugar de tres) y capítulos (añade algunos y suprime otros), así como en la distribución de estos últimos a lo largo de los libros. Es de sumo interés tomar en consideración las palabras del prólogo en que Tajón indica haber partido de explicar la naturaleza y los atributos de Dios y la Creación para culminar en el fin de los días, exponiendo cómo los ciudadanos de Jerusalén y Babilonia –esto es, los justos y los réprobos– alcanzan la salvación y la condena que tienen predestinada desde el origen del mundo:

Sumentes igitur exordium ab omnipotentis Domini incommutabilis essentiae Trinitate atque ab origine mundi hominumque plasmatione, usque ad huius saeculi consumationem, quasi cuiusdam longissimi funiculi studiose liniamenta torquentes (...) discretis liniamentorum ordinibus sententiarum, ut praediximus, titulos adnotando praestrinximus. (...) Ab ipsa igitur protoplasti plasmatione Hierusalem ac Babiloniae cives, electos scilicet ac reprobos, virtutibus ac vitiis deditos, liber iste discreto rationis ordine profert. Hierusalem quippe visio pacis, Babilonia uero confusio interpretatur. Qui namque ad visionem pacis vel qui ad confusionis ignominiam per huius itinera mundi decurrant, providus lector facillima inuestigatione poterit praevidere. Nemo quippe dubitat quod caelestis iudex terribilis adveniens dicturus est sanctis: *Venite, benedicti patris mei, praecipite regnum quod vobis paratum est ab origine mundi* (Mt 24, 34). Et econtra reprobis: *Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum qui praeparatus est diabolo et angelis eius. Et ibunt hii in supplicium aeternum, iusti vero in vitam aeternam* (Mt 25, 41-6). Ecce ad quos

⁴⁷⁹ Para las coincidencias en el nombre cfr. la tabla comparativa de L. Robles, *Tajón de Zaragoza, continuador de Isidoro*, p. 21.

finium terminos harum duarum civitatum populi perveniunt, ut hii sempiternae remunerationis praemia cum sancti angelis potiantur, illi vero cum diabolo et angelis eius aeternorum suppliciorum incendiis mancipientur.⁴⁸⁰

Tal como está aquí formulada, la alegoría de Jerusalén y Babilonia tiene su origen en Agustín⁴⁸¹. En su exégesis bíblica, el santo de Hipona interpreta Babilonia («confusio») como la ciudad o comunidad de los réprobos, los que se aman a sí mismos hasta el desprecio de Dios, y que tienen predestinada la condenación desde la eternidad; por el contrario, Jerusalén («visio pacis»), es la comunidad de los bienaventurados, que aman a Dios hasta el desprecio de sí mismos, y que recibirán los premios eternos como tienen predestinado. Las dos ciudades tuvieron a sus primeros «ciudadanos» en Caín y Abel, y estarán mezcladas en el mundo hasta el juicio final, cuando se separarán definitivamente. Ambas alegorías acaban identificadas

⁴⁸⁰ Ed. J. Aguilar Miquel, *Epistula ad Quiricum Barcinonensem antistitem y Epigramma operis subsequentis*, p. 199.

⁴⁸¹ Tiene orígenes remotos en Orígenes, pero es Agustín quien le confiere centralidad dentro de su teología de la historia. Para la evolución de la alegoría hasta el santo de Hipona cfr. A. Fitzgerald, *Augustine through the Ages*, pp. 88-4 y 462-3. Para lo que respecta a su tratamiento específico por Agustín hay una extensa monografía: J. van Oort, *Jerusalem and Babylon*.

En lo que hace a Tajón, creo que es interesante destacar las palabras citadas del prólogo parecen encontrar su inspiración en Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 64, 2: «Et videte nomina duarum istarum civitatum, Babylonis et Ierusalem. Babylon confusio interpretatur, Ierusalem visio pacis. Intendite nunc civitatem confusionis, ut intellegatis visionem pacis: istam toleretis, ad illam suspiretis. Unde dignosci possunt istae duae civitates? Numquid possumus eas modo separare ab inuicem? Permixtae sunt, et ab ipso exordio generis humani permixtae currunt usque in finem saeculi. Ierusalem accepit exordium per Abel; Babylon per Cain; aedificia quippe urbium postea facta sunt. Illa Ierusalem in terra Iebusaeorum; nam primo Iebus dicebatur: inde gens Iebusaeorum eiecta est, quando populus Dei liberatus est de Aegypto, et introductus est in terram promissionis. Babylon autem condita est in intimis Persidis regionibus, quae diuturno tempore caput extulit super caeteras gentes. Duae ergo istae urbes certis temporibus conditae sunt, ut manifestaretur figura duarum civitatum olim coeptarum, et usque in finem in isto saeculo mansurarum, sed in fine separandarum. Unde ergo possumus eas modo ostendere, quae permixtae sunt? Ostendet tunc Dominus, cum alios ponet ad dexteram, alios ad sinistram. Ierusalem ad dexteram erit; Babylon ad sinistram. Ierusalem auditura est: *Venite, benedicti Patris mei; percipite regnum quod vobis paratum est ab origine mundi*. Babylon auditura est: *Ite in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius*» (CCSL 38, pp. 823-4).

respectivamente con la ciudad terrenal y la ciudad de Dios en *De civitate Dei*.

Aunque los críticos que se han aproximado a la ordenación de las *Sententiae* de Tajón han advertido que el conjunto estaba «mejor organizado» que en Isidoro⁴⁸², no se ha dicho nunca en qué se cifraba tal orden. Sólo Luciano Rubio ha advertido, aunque sin ulteriores detalles, de la presencia en Tajón de «una idea esencialmente agustiniana del orden, progreso y fin de las Dos Ciudades»⁴⁸³.

Esta «teología de la historia» está efectivamente subyacente en la ordenación que Tajón da a la materia. Los capítulos sobre las ciudades de Jerusalén y Babilonia (1, 27: «De Ierusalem caeleste vel eius civibus», y 1, 28: «De Babylonia eiusque civibus») se encuentran situados inmediatamente después de la serie correspondiente al pecado de Adán y sus consecuencias en la historia del mundo (1, 24-6, con un capítulo a mayores omitido en la edición de Risco, pero editado por Anspach: «De praevaricatione primi hominis», «De voce Domini Dei deambulantis in paradiso post meridiem», «De mutatione et volubilitate temporum», «De discordia angelorum sanctorum atque hominum sub praevaricatione constitutorum»). El resto del libro 1 trata de la interpretación del Antiguo Testamento, el sentido de la ley y la santidad antes de la Encarnación de Cristo. El libro 2 comienza con el nacimiento y la muerte de Jesús (con que se instala la edad actual del mundo), pasando a la historia de la Iglesia, y sólo finalmente a la organización eclesiástica actual. Los libros 3 y 4, sobre las virtudes y los vicios, son una excepción a la organización histórica. Ésta se remota sin embargo en el libro 5, que se cierra con el juicio final y la victoria definitiva de los santos.

Como vemos, el plan general, con esta asunción de la teología de la historia de Agustín, presenta un tono marcadamente más escatológico que Isidoro. Las *Sententiae* de Tajón, a diferencia de las de su antecesor, permiten también comprender la historia del mundo según el plan de Dios. No obstante, la presencia dominante de la teología moral (dos libros dedicados a los vicios y virtudes, así como

⁴⁸² Cfr. L. Robles, *Tajón de Zaragoza, continuador de Isidoro*, p. 20.

⁴⁸³ L. Rubio, *Presencia de San Agustín en los escritores españoles de la España romana y visigoda*, p. 497.

largos capítulos dedicados a la organización eclesiástica y civil, como veremos) también permiten una lectura como un *vademecum* que proporcione al individuo una guía moral para su salvación. Tajón es capaz de dar forma a este plan fundamentalmente con extractos de Gregorio Magno. Paradójicamente, la escatología gregoriana, profundamente orientada hacia el individuo en concreto, concede poca importancia al desarrollo de la historia de la humanidad: lo más que encontramos son las alusiones circunstanciales a los pueblos de las dos ciudades que Tajón extracta para componer los capítulos en cuestión. Gregorio, en definitiva, nunca llega a construir propiamente una teología de la historia. La ordenación de las *Sententiae* de Tajón, por lo tanto, enmarca la teología gregoriana en un nuevo contexto.

2.10.3. Notas sobre el tratamiento de la fuente.

Antes de pasar a analizar más pormenorizadamente el contenido de la obra conviene dar unas indicaciones generales sobre el tratamiento de la fuente por parte de Tajón.

La mayor parte de divergencias que podemos constatar entre el texto de Tajón y el de su fuente gregoriana o pateriana, al margen de eventuales errores de arquetipo o variantes específicas de una rama de la tradición textual de Gregorio, son de índole –si es posible decirlo así– «técnico». Tajón debe trasladar un determinado fragmento que en origen se encontraba inserto en un contexto más amplio, lo que le obliga a suprimir todos los elementos que resulten superfluos dentro de su florilegio: partículas conectivas al inicio de capítulo, apelaciones al auditorio (en el caso de los fragmentos procedentes de homilías), referencias a cuestiones ajenas al interés del capítulo. Si es necesario, también añade elementos o modifica al texto para lograr que éste tenga el conveniente sentido. Se trata de intervenciones mecánicas similares a las que podremos ver al estudiar el tratamiento de las fuentes en los *Excerpta* y no revisten mayor interés aquí⁴⁸⁴.

⁴⁸⁴ A título ilustrativo, en todo caso, puede ofrecerse un ejemplo tomado de *Sententiae* 2, 14, donde Tajón toma varios fragmentos de *Homiliae in Evangelia* 22, 7-8. De la interpretación exegética de Gregorio extrae los pasajes relevantes sobre el significado místico de la sangre de Cristo, que es lo que le interesa exponer en el capítulo. Los cambios en el plano léxico pueden considerarse mecánicos. El sustantivo *agni* que se lee al inicio del pasajes extractado de la homilía aparece en las *Sententiae* como *Christi*, dado que no se cuenta con el contexto de la exégesis alegórica del cordero. Del mismo modo, pronombres como *illius* se sustituyen,

Tajón tiene en mente un proyecto fijado de antemano para el que busca los fragmentos gregorianos que mejor le sirvan. En ocasiones el tema en cuestión aparece en Gregorio como una digresión o apoyo argumentativo a un asunto que no constituye un elemento central del capítulo de las *Sententiae* al que irá dirigido dicho fragmento. Tal circunstancia fuerza a Tajón a practicar diversos cambios, siendo lo más habitual el «recorte» y la redistribución de las frases, con añadidos y reformulaciones de su propia cosecha. Aunque cada caso presenta sus propias particularidades, el siguiente ejemplo puede resultar ilustrativo (en negrita se señala el texto transformado por Tajón, mientras que los restantes tipos de letra identifican el texto común a ambos autores, ya que Tajón recorta y redispone las frases a su gusto):

para dar sentido al nuevo texto, por el sustantivo al que hacían referencia en origen. Otras modificaciones sintácticas están orientadas igualmente a dar coherencia al nuevo conjunto. La modificación de *didicitis* por *didicimus* y, en el final de la sección, el cambio de la oración interrogativa original a la enunciativa transforman la fisionomía del texto homilético, donde existen interpelaciones o referencias directas al auditorio, en el estilo expositivo propio de las *Sententiae*. Sólo el cambio de *ad* por *ab* parece imputable a deficiencias en la transmisión:

Gregorio

Moyses quippe ait: Sument de sanguine agni ac ponent super utrumque postem et in superliminaribus domorum in quibus comedent illum; et edent carnes nocte illa aasas igni et azymos panes cum lacticis agrestibus (...). *Quis namque sit sanguis agni, non iam audiendo sed bibendo didicistis.* Qui sanguis super utrumque postem ponitur, quando non solum ore corporis, sed etiam ore cordis hauritur. In utroque etenim poste agni sanguis est positus, quando sacramentum passionis **illius** cum ore ad redemptionem sumitur, ad imitationem quoque intenta menta cogitur.

(...)

De quo adhuc agno subditur: «Et edent carnes nocte illa assas illi». In nocte quippe agnum comedimus, qui in sacramento modo dominicum corpus accipimus, quando adhuc ad inuicem nostras conscientias non uidemus.

Tajón

Quis namque sit sanguis Christi non jam audiendo, sed bibendo didicimus. Qui sanguis super utrumque postem [poste L] ponitur, quando non solum ore corporis, sed etiam ore cordis hauritur. In utroque etenim poste agni sanguis est positus, quando sacramentum passionis Christi cum ore ad redemptionem sumitur, ad imitationem quoque intenta mente cogitur.

Quasi in nocte agni carnes comedimus, cum in sacramento modo dominicum corpus accipimus, quando adhuc ab invicem nostras conscientias non videmus.

Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 12, 33, 38 (CCSL 143A, pp. 650-1)
 Ecce inter sanctos eius nemo immutabilis, et caeli non sunt mundi in conspectu eius (*Iob* 15, 15). Hoc caelorum nomine repetiit quod sanctorum prius appellatione signavit. Nam de eisdem sanctis scriptum est: Caeli enarrant gloriam Dei (*Ps* 18, 2). ***Qui per naturam omnes in semetipsis propriam mutabilitatem habent; sed dum immutabili veritati studiose semper inhaerere desiderant, inhaerendo agunt ut immutabiles fiant. Cumque ad hanc toto affectu se tenent, quandoque accipiunt ut super semetipsos ducti vincant hoc quod in semetipsis mutabiles exstiterunt.*** Quid enim mutabilitas nisi mors quaedam est? Quae dum rem quamlibet in aliam immutat, quasi occidit quod fuerat, ut incipiat esse quod non erat. ***Et de auctore omnium*** scriptum est: «Qui solus habet **immutabilitatem**», quia videlicet in semetipso solus immutabilis est. De quo per Iacobum dicitur: «Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio». Ipsa enim mutabilitas umbra est, quae quasi obscuraret lucem, si hanc per aliquas vicissitudines permutaret. ***Sed quia in Deo mutabilitas non venit, nulla eius lumen umbra vicissitudinis intercidit.***

Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 1, 1 (PL 80, col. 729C-730D)

Solus Deus in semetipso incommutabilis est, quia solus habet immortalitatem: de quo per Iacobum dicitur: «Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio» ac per hoc quia in Deo mutabilitas non venit, nulla eius lumen umbrae vicissitudo intercidit. Quid mutabilitas rerum nisi mors quaedam est? Quae dum rem quamlibet in aliud immutat, quasi occidit quod fuerat ut incipiat esse quod non erat; ***nam de incommutabili Deo*** scriptum est: «Qui solus habet **immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem**». ***Sancti omnes per naturam in semetipsis propriam mutabilitatem habent*** [stabilitatem non habent PL]. ***Sed dum immutabili veritati*** [ueritatis O] ***studiose semper inhaerere desiderant, inhaerendo agunt, ut immutabiles fiant; cumque ad hanc toto affectu se tenent, quandoque accipiunt ut supra semetipsos ducti vincant hoc quod in semetipsis mutabiles exstiterunt.***

Tajón selecciona un pasaje de *Moralia in Iob* que es una exégesis de Iob 15,15, donde la referencia a los cielos del versículo se interpreta, apoyándose a su vez en la interpretación de Ps 18, 2, como una alegoría los santos, y se sugiere que el pasaje bíblico de Job que se comenta hace referencia a la búsqueda de inmutabilidad de los santos, inmutabilidad que es atributo sólo de Dios. A partir de ahí Gregorio expone que la mutabilidad equivale a la muerte, porque lo que cambia siempre muere para que otra cosa surja; y sostiene en cambio que Dios es el único ser inmutable, como se extrae de la interpretación de dos pasajes de las escrituras (I Tim 6, 16 y Iac 1, 17). Tajón, que toma el segmento de Gregorio para explicar la inmortalidad y la inmutabilidad de Dios, redispone el orden de las oraciones de tal manera que las consideraciones sobre la naturaleza de Dios, tema central del capítulo, quedan en primer lugar, y coloca después lo que era el elemento central de la exégesis de Gregorio, esto es, la búsqueda de la mutabilidad por parte de los santos. Tajón introduce además palabras y frases de suyo que permitan una adecuada comprensión del conjunto⁴⁸⁵.

El orden con que Tajón «teje» en un mismo capítulo fragmentos de distinta procedencia también obedece, obviamente, a criterios de conveniencia según lo que busque decir. Aunque no es constante y hay capítulos que por su tema se adaptan bien a un único extracto, suele ocurrir que Tajón coloca un primer extracto de carácter expositivo, donde se presenta y se fundamenta con argumentos el tema del capítulo, y luego se complementa con la interpretación de varias citas bíblicas: aquí es donde resulta de utilidad el *Liber testimoniorum* de Paterio, puesto que proporciona una selección de extractos que presentan ya una exégesis homogénea.

En ocasiones la ordenación impuesta por Tajón orienta a los pasajes seleccionados en un sentido que Gregorio previamente no le había dado. Tajón también puede modificar dichos pasajes para que

⁴⁸⁵ El resultado de la reordenación de Tajón no deja de resultar curioso, pues lo que se lee en las *Sententiae* es que Dios es inmutable porque es verdaderamente inmortal, no que según la Biblia es verdaderamente inmortal porque realmente es inmutable, como señaló la tradición patristica (Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* 1, 1, 2; Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 1, 1, 2, y el propio pasaje de Gregorio que se utiliza aquí).

convengan con el tema del capítulo. Podemos tomar como ejemplo el capítulo «De sanctis martyribus» (*Sententiae* 2, 19):

Gregorius Magnus, <i>Moralia in Iob</i> 3, 21, 39 (CCSL 143, p. 140)	Taio Caesaraugustanus, <i>Sententiae</i> 2, 29 (PL 80, 803D-804A)
Sancti viri tribulationum bello deprehensi, cum uno eodemque tempore alios ferientes, atque alios suadentes ferunt, illis opponunt scutum patientiae, istis iacula intorquent doctrinae. (...). Insurgentes namque hostes patiendo despiciunt, infirmantes vero cives compatiendo ad salutem reducunt: illis resistunt ne et alios subtrahant; istis metuunt, ne vitam rectitudinis funditus perdant.	Sancti martyres tribulationum bello deprehensi, cum uno eodemque tempore [tempus <i>O</i>] alios ferientes atque alios suadentes ferunt, illis opponunt scutum patientiae, istis iacula intorquent doctrinae. Insurgentes hostes martyres patiendo despiciunt, infirmantes vero cives compatiendo ad salutem reducunt. Illis resistunt, ne alios subtrahant; istos metuunt, ne vitam rectitudinis funditus perdant.

Es posible comprobar que Tajón atribuye específicamente a los mártires consideraciones generales sobre las tribulaciones de la vida presente y la esperanza de la retribución futura que Gregorio había adjudicado de manera general a los *sancti viri*. El capítulo prosigue con otro pasaje donde Tajón selecciona diversas secciones de la interpretación alegórica que Gregorio hace del ejército de trescientos guerreros de Gedeón como los elegidos de Dios, de los que éste se vale para combatir a sus enemigos, integrando de esta manera a los mártires dentro de la lucha espiritual de los *electi Dei*⁴⁸⁶. Abunda sobre consideraciones en torno al padecimiento de su carne –donde sobre el modelo de Gregorio se introduce igualmente el término *martyr*– en beneficio del espíritu. Es sólo al final del capítulo donde Tajón toma consideraciones directas de Gregorio sobre el martirio⁴⁸⁷:

⁴⁸⁶ Cfr. PL 80, col. 804 A/B, y Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 30, 25, 74 (CCSL 143, pp. 1592-3).

⁴⁸⁷ Previamente había tomado otro pasaje de las *Homiliae in Evangelia* en que se hablaba de San Pedro, que amó el martirio por virtud del espíritu el martirio que no había querido por la debilidad de la carne, consideración que eleva a categoría general, en función de la interpretación sobre el asunto dada en el conjunto del capítulo: «Electus quisque martyrium, quod per infirmitatem carnis non vult, per virtutem spiritus amat» (PL 80, col. 805A).

Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia* 3, 4 (CCSL 141, p. 25)

Nam quamvis occasio persecutionis deest habet tamen et pax nostra martyrium suum, quia etsi carnis colla ferro non subdimus, spiritali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus.

Taio Caesaragustanus, *Sententiae* 2, 19 (PL 80, col. 805C/D)

Quamvis occasio persecutionis **in hoc tempore pacis** desit, habet tamen et pax nostra martyrium suum; quia etsi carnis colla [collum PL] ferro non subdimus, spiritali tamen gladio [gaudio PL] carnalia desideria in mente trucidamus.

Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia* 27, 9 (CCSL 141, pp. 237-8)

Ad martyris tumbam consistimus, qui ad celeste regnum ex qua morte pervenerit scimus. Nos si pro Christo corpus non ponimus, saltem animus uincamus. Placatur Deus isto sacrificio; approbat in iudicio pietatis suae victoriam pacis nostrae. Certamen enim nostri cordis aspicit, et qui post vincentes remunerat, nunc decertantes iuvat.

Taio Caesaragustanus, *Sententiae* 2, 19 (PL 80, col. 805D)

Nos **igitur** si pro Christo corpus **in passione** non ponimus; saltim tempore pacis animum vincamus. Placatur Deus isto sacrificio. Adprobat in iudicio pietatis suae victoriam pacis nostrae: certamen nostri cordis aspicit: et qui post vincentes remunerat, nunc decertantes iuvat.

Gregorio considera el martirio esencialmente como un sacrificio individual ante Dios, que se alcanza renunciando al cuerpo y a sus deseos para entregarlos a Cristo, por lo que aun habiendo cesado las persecuciones es posible practicar el martirio. Tajón, sin embargo, no consideró suficiente el texto de Gregorio encontrado, por lo que amplió y mejoró el fundamento doctrinal sobre los mártires con pasajes donde el pontífice se explayaba de manera general sobre los sufrimientos y la mortificación carnal de los elegidos, que Tajón consideró coherentes con esta doctrina espiritual del martirio, introduciéndolos en su capítulo con las convenientes modificaciones.

Aunque más bien excepcionales, hay intervenciones todavía más intensas sobre la fuente. Se trata de los capítulos sobre las organizaciones eclesiástica y civil, que se sitúan respectivamente a

finales del libro 2 y al inicio del 5. En estos capítulos Tajón introduce términos referentes a categorías sociales concretas de su tiempo (*episcopus*, *clericus*, *monachus*, etc.) donde en Gregorio figuran categorías de orden místico (*sancti viri*, *praedicatores*, etc.)⁴⁸⁸. Selecciono sólo una pequeña cantidad de ejemplos:

Gregorius Magnus, <i>Regula pastoralis</i> 3, 14 (SC 161, p. 280)	Taio Caesaraugustanus, <i>Sententiae</i> 2, 44 (PL 80, col. 844A)
Admonendi sunt subditi , ne praepositorum suorum vitam temere iudicent...	Dicendum est clericis , ne praepositorum suorum vitam temere iudicent...
Gregorius Magnus, <i>Moralia in Iob</i> 5, 31, 55 (CCSL 143, p. 257)	Taio Caesaraugustanus, <i>Sententiae</i> 2, 45 (PL 80, col. 847A)
Sancti autem viri quia a mundi operibus non torpore, sed virtute sopiuntur, laboriosus dormiunt...	Plerique monachorum , quia ab operibus mundi non torpore, sed virtute sopiuntur, laboriosius dormiunt...
Gregorius Magnus, <i>Moralia in Iob</i> 17, 8 10 (CCSL 143A, pp. 856-7)	Taio Caesaraugustanus, <i>Sententiae</i> 5, 9 (PL 80, col. 262C)
Subsistere etenim nequeunt [sc. elevati homines], quia ab aeternae essentiae soliditate diuiduntur atque hanc primam ruinam tolerant, quia per privatam gloriam in semetipsis cadunt . Hinc enim per psalmistam dicitur: <i>Deiecisti eos, cum allevarentur</i> ; quia eo intrinsecus corruunt quo male extrinsecus surgunt.	Hanc ergo primam ruinam principes timeant, qui privatam gloriam semetipsos diligere non formidant , quia eo plerumque intrinsecus corruunt, quo male extrinsecus surgunt.

Como podemos comprobar, Tajón pone la fuente al servicio de un plan preconcebido; no se trata de un simple «compilador» de

⁴⁸⁸ Se recuerda el trabajo de B. Judic, *Il vescovo secondo Gregorio Magno*, pp. 269-90, en que se explica que Gregorio parece haber rechazado explícitamente las categorías sociales, aunque en ocasiones pueda referirse implícitamente a ellas.

Gregorio. Resta analizar pormenorizadamente, libro por libro, dicho plan al que se sometieron los escritos del pontífice.

2.10.4. *Sententiae*: libro 1.

Tal como se señala en el prólogo, la obra comienza tratando «de la esencia inmutable de Dios omnipotente». Los primeros tres capítulos («Quod Deus incommutabilis, summus et aeternus existat», «De immensitate vel omnipotentia Dei», «De id quod invisibilis vel incircumscribitus sit Deus») son de la misma orientación que Isidorus Hispalensis, *Sententiae*, 1, 1-3. En ellos se define a Dios como el solo ser inmutable, que es además omnipotente (en cuanto que puede obrar cualquier cosa en el libre ejercicio de su voluntad) e invisible en su esencia a los ojos de las criaturas. Tajón encuentra en Gregorio la misma información que puede leerse en Isidoro. Por supuesto, y como a lo largo de toda la obra, pueden detectarse algunas diferencias, como la afirmación de Tajón-Gregorio de que los santos pueden alcanzar por la gracia una cierta participación de la estabilidad divina⁴⁸⁹, información que Isidoro no nos da; del mismo modo, se detiene en identificar a Dios como Sumo Bien, o en relacionar específicamente materia y mutabilidad⁴⁹⁰. No obstante, tales diferencias, como otras muchas que podrían aducirse comparando ambas obras con minuciosidad, son, a decir verdad, ajenas al núcleo temático especificado en los epígrafes de los capítulos.

Los capítulos 4-6 versan sobre las personas de la Trinidad («De Deo Patre omnipotente», «De Filio Dei Patris», «De Spiritu Sancto»). Tajón se aparta aquí de Isidoro, que sólo dedica un capítulo monográfico al Espíritu Santo (*Sententiae* 1, 15), y redondea así el conjunto de capítulos preliminares sobre el Creador previos a su obra de Creación. La doctrina trinitaria construida por Tajón remarca

⁴⁸⁹ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 1, 1: «Sancti omnes per naturam in semetipsis propriam mutabilitatem habent [*correxí ex codd.*, stabilitatem non habent PL]. Sed dum immutabili veritati studiose semper inhaerere desiderant, inhaerendo agunt, ut immutabiles fiant; cumque ad hanc toto affectu se tenent, quandoque accipiunt ut supra semetipsos ducti vincant hoc quod in semetipsis mutabiles exstiterunt» (PL 80, col. 731B).

⁴⁹⁰ Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 1, 1, 1: «Summum bonum Deus est, quia incommutabilis est et corrumpi omnino non potest» (CCSL 111, p. 7); *Sententiae* 1, 1, 3: «Quod materia habet unde existat, mutabile est, quia de informi ad formam transit. Quod vero non habet materiam, inmutabile est, sicut Deus utique est» (CCSL 111, p. 7).

principalmente la coeternidad de las tres personas y es perceptible que el obispo cesaraugustano buscó los fragmentos gregorianos útiles a tal efecto. Se pretende además dejar clara la consustancialidad de las tres personas, lo que obliga a Tajón a extraer un fragmento del *Dialogus quaestionum* pseudoagustiniano que coloca al final del capítulo sobre el Padre⁴⁹¹. Ciertamente es que Gregorio nunca prestó gran interés a la doctrina trinitaria⁴⁹², pero parece que Tajón buscó limitarse a las cuestiones más sensibles de su época y patria, donde todavía podía perdurar el recuerdo arriano.

Su doctrina sobre el Espíritu Santo remarca claramente su doble procedencia del Padre y el Hijo, como ya hiciera Isidoro⁴⁹³ y es rasgo propio del trinitarismo hispánico de estos siglos⁴⁹⁴. El capítulo reproduce una característica variante del texto hispánico de los

⁴⁹¹ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 1, 4: «Ac per hoc Deus Pater non de nihilo, neque de aliqua substantia, sed de se ipso genuit Filium coaeternum... Habes denique quid Pater, quid Filius, quid Spiritus Sanctus sit. Et mox intulit, unus est, qui est, in trinitate personarum unus Deus» (PL 80, col. 736A, procedente de *Dialogus quaestionum* 1, 1); en el capítulo siguiente, *Sententiae* 1, 5, se remarca además su unidad en voluntad y consejo: «Testis Filii Deus Pater est... quia una voluntate, uno consilio Pater cum Filio semper operatur» (PL 80, col. 737B/C), referencia que, aceptada sin más aquí por Tajón, coloca a nuestro autor lejos de las controversias que a tenor del monotelismo se desarrollaban por su época en Roma y Bizancio; cfr. por lo demás *Sententiae* 1, 6: «Aperte post hanc vitam videbimus, quomodo Filius gignenti Patri non impar oriatur, et quomodo utrorumque Spiritus utriusque coaeternus procedat... Aperte igitur tunc videbimus quomodo unum divisibiliter tria sint, et indivisibiliter tria unum» (PL 80, col. 738C/D).

⁴⁹² No deja de resultar llamativa su escasa insistencia en los aspectos dogmáticos aun en su correspondencia con las iglesias del norte de Italia, renuentes a aceptar la doctrina tricapitolina, ni con la reina Teodelinda, a quien buscó utilizar de mediadora para que los lombardos aceptaran el cristianismo niceno. Cfr. B. Green, *The Theology of Gregory the Great*, pp. 133-56.

⁴⁹³ Cfr. especialmente Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 1, 15, 2-4. Estudia el tema J. A. Cabrera Montero, *La doctrina pneumatológica de Isidoro de Sevilla*, pp. 169-90. En otro orden de cosas, Isidoro, en este capítulo suyo dedicado al Espíritu Santo, habla de los dones que otorga (1, 15, 5-7). Gregorio tiene numerosas referencias al respecto, pero Tajón preferirá dejar la información para más adelante, como quiera que este conjunto de capítulos se centra en cuestiones de índole dogmática.

⁴⁹⁴ El dogma de la doble procedencia del Espíritu Santo, que parte de la teología trinitaria de Agustín, fue reconocido por primera vez en el I Concilio de Toledo (año 400), integrado en el Credo (cláusula del «Filioque») en el VIII (año 653), y sólo se extendió por el cristianismo en época carolingia, en el contexto de movimientos de libros y personas de origen hispánico allende los Pirineos que tiene lugar tras la invasión árabe. Cfr. . Barbero, *Los «síntomas españoles» y la política religiosa de Carlomagno*, pp. 99-103; más recientemente la monografía de A. E. Siecienski, *The Filioque*.

Moralia (5, 36, 65) donde, frente al original gregoriano, el dogma de la doble procedencia está claramente marcado: así Tajón: «Sanctus Spiritus de Patre et Filio coaeternus procedens, tenuiter notitiae nostrae infirmitatis infunditur»⁴⁹⁵, y los códices hispánicos: «cognitio sancti Spiritus... qui de Patre et Filio coeterno procedens et de eodem Filii accipiens, nostrae tenuiter notitiae infirmitatis infunditur», frente a la *vulgata* de Gregorio: «cognitio sancti Spiritus... qui de Patre procedens et de eo quod est Filii accipiens...»⁴⁹⁶.

Tras un capítulo dedicado a redondear la doctrina trinitaria aportando ejemplos bíblicos de los que se deduzca la existencia de la Trinidad (*Sententiae* 1, 7: «De Trinitate et unitate Deitatis»)⁴⁹⁷, Tajón retorna al modelo isidoriano, poniendo una serie de capítulos centrados en el conocimiento de Dios, posible a las criaturas a partir de las obras divinas (*Sententiae* 1, 8: «Quod nulla successio temporum adscribatur Deo»; *Sententiae* 1, 9: «Quod propter creaturae pulchritudinem invisibilis agnoscatur Deus»; *Sententiae* 1, 10: «Quod ex humanis affectionibus quaedam species ad Deum referantur»; *Sententiae* 1, 11: «De mirabilibus Dei»). A excepción del último, dirigido a indicar que los milagros, por los que Dios se manifiesta a los hombres, nunca han de indagarse con la razón, los epígrafes son prácticamente similares a Isidoro, *Sententiae* 1, 4-6. El capítulo 9 de Tajón, de hecho, es una copia exacta de Isidoro, *Sententiae* 1, 4: aunque ya al final del capítulo 3 Tajón había indicado que era posible seguir a Dios a través de las huellas de la criatura⁴⁹⁸, no parece haber querido dejar de remarcar el poder de la belleza de la criatura para conocer a Dios, información para la que efectivamente tuvo que echar mano necesariamente de Isidoro.

⁴⁹⁵ PL 80, col. 737C/D.

⁴⁹⁶ CCSL 143, p. 264. La variante hispánica está atestiguada en el código *M* (*Manchester, John Ryland's Library*, 83) usado por Adriaen. Es exclusiva la tradición visigótica, donde todos los códices conservados la transmiten.

⁴⁹⁷ Al final del capítulo se incorpora un fragmento del *Dialogus quaestionum* para indicar que se dice Dios para mostrar la Trinidad en la singularidad y no triplicar el nombre. Se cierra así la continua insistencia de esta serie de capítulos en la unidad de las tres personas divinas.

⁴⁹⁸ «Eius ergo vestigia creaturam dicimus, quia per haec quae ab ipso sunt, sequendo imus ad ipsum... Menti humanae peccato suo exterius sparsae necdum Deus, qualis sit, interius innotescit. Sed dum facturae suae decus foris proponit, quasi quibusdam nobis nutibus innuit, et quae intus sequamur, ostendit» (PL 80, col. 735A).

Los capítulos 12 a 14 tratan de la angeleología. A partir de aquí se inicia la primera serie propiamente «histórica» de la obra: aunque la Escritura calle a este respecto, la tradición patrística había aceptado que la creación de los ángeles se había producido en el mismo instante de la creación del tiempo, antes de que se diera forma a cualquier otro ser: precisamente estos capítulos sobre angeleología se sitúan antes de la sección correspondiente a la creación del cielo y la tierra y la distinción de las criaturas (*Sententiae* 1, 15-6). La materia elegida como objeto de la angeleología y su disposición son en buena medida deudoras de Isidoro (*Sententiae* 1, 10: «De angelis»), ya él profundamente heredero de Gregorio. El primer capítulo («De conditione vel perpetvitate angelorum seu ruina superbientium») de la serie trata de la creación de los ángeles, la caída de Satanás y la separación de los ángeles buenos y malos (como Isidoro, *Sententiae* 1, 10, 2-13); el segundo («De novem ordinibus angelorum»), del concepto de mediación angélica y los órdenes de ángeles (como Isidoro, *Sententiae* 1, 10, 14-8, 22-9); el tercero («De sanctis angelis quibus gentibus praelatis»), de la exégesis de Dn 10, 13, donde se revela al arcángel Gabriel como protector de los judíos en el exilio, lo que sirve para argumentar que los ángeles se erigen como protectores de las naciones y combatientes (como Isidoro, *Sententiae* 19-20). La mayor diferencia radica en el hecho de que Tajón otorgue un capítulo independiente a este último asunto, que en Isidoro es un pequeño excursus. Isidoro presta atención también aquí a la relación entre ángeles y hombres después del pecado original, aspecto del que Tajón hablará más tarde, una vez tratado el pecado de Adán (*Sententiae* 1, 26: «De discordia angelorum sanctorum atque hominum sub praevaricatione constitutorum»).

Siguen luego los eventos de la Creación, aspecto innovador de Tajón respecto de Isidoro. Se trata así la creación de la materia (*Sententiae* 1, 16), que mantendrá su esencia durante toda la eternidad (*Sententiae* 1, 17); la distinción de las criaturas (*Sententiae* 1, 18) y la condición inmortal del primer hombre, que habría podido gozar la

eternidad en la carne de no haber pecado⁴⁹⁹. Adán cayó en el engaño de Satanás, que, según su costumbre, le prometió la gloria temporal⁵⁰⁰. Tras pecar de gula, vanagloria y avaricia, el primer hombre fue expulsado del paraíso, perdiendo el don de la eternidad (*Sententiae* 1, 24). Tras esto, como había informado en su prólogo, Tajón pasa a describir las dos ciudades de Jerusalén y Babilonia: los miembros de Jerusalén son los que siguen el camino en la Iglesia para arder finalmente en la contemplación de Dios (*Sententiae* 1, 27); los de Babilonia, que es el lugar donde los soberbios erigieron la torre de confusión, son los pecadores, los orgullosos que viven pensando en los bienes terrenos, regidos por Satanás (*Sententiae* 1, 28).

La tematización encuentra paralelo evidente con los asuntos que centran la exégesis agustiniana del Génesis, tanto en el *De Genesi ad litteram*⁵⁰¹ como, sobre todo, en *De civitate Dei*, cuyos libros 11 y 12 desarrollan ampliamente el origen de las dos ciudades a través del evento de la Creación. Algunas cuestiones concretas insertas aquí, como el origen del mal en la voluntad y no en la naturaleza (*Sententiae* 1, 15), la disertación sobre la simbología del número siete (*Sententiae* 1, 20) o la cuestión del alma (*Sententiae* 1, 21), encuentran también un desarrollo específico en estas obras⁵⁰². Tajón impone a la materia, en todo caso, un orden «secuencial», ya que sigue el orden mismo de la Creación, no el de Agustín o la Biblia. Gregorio alude en algunas ocasiones en los *Moralia* y las *Homiliae in Evangelia* –las correspondientes a los fragmentos seleccionados por Tajón– al

⁴⁹⁹ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 1, 22: «Ad hoc in paradiso homo conditus fuerat, ut si se ad conditoris sui oboedientiam vinculis caritatis adstringeret, ad caelestem angelorum patria quandoque sine morte carnis transiret» (PL 80, col. 753C).

⁵⁰⁰ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 1, 24: «Humani generis adversarius, cum praesentis vitae gloriam spondet, quid aliud dicit quam *Gustate, et eritis sicut dii* (Gn 3, 5)? Ac si aperte diceret: temporalem concupiscentiam tangite, et in hoc mundo sublimes apparet. Antiquus hostis, cum a cordibus hominum timorem divinae sententiae amovere conatur, quid aliud loquitur, quam id quod primis hominibus dixit: *Cur praecepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi?*» (Gn 3, 1) (PL 80, 754C).

⁵⁰¹ Cfr. principalmente *De Genesi ad litteram* 5, 19 (la creación de los ángeles en el tiempo), 8, 2-6 (la condición de Adán en el paraíso y el árbol de la ciencia) y 11 (la caída de Satanás, el engaño de la serpiente y la expulsión del hombre del paraíso), que se corresponden con los temas fundamentales tratados por Tajón.

⁵⁰² Sobre el origen del mal, en vinculación con la caída de Satanás, cfr. *De civitate Dei* 12, 3.7. Sobre el número de perfección: *De civitate Dei* 11, 31. Sobre el alma: *De Genesi ad litteram* 7.

significado alegórico de Jerusalén y Babilonia como el conjunto de los justos y los réprobos, pero no desarrolla su origen histórico ni profundiza en su sentido providencial, como queda insinuado en Tajón con este particular orden.

Fiel a la ordenación histórica de esta parte del libro, Tajón coloca un capítulo (*Sententiae* 1, 29: «Quid significet arca diluvii») sobre el simbolismo del arca de Noé (alegoría de la Iglesia), tema ausente en Isidoro, pero tratado por la tradición exegética del Antiguo Testamento, especialmente por Gregorio de Elvira, bien presente en la tradición hispánica sobre el asunto⁵⁰³. Siguen un par de capítulos donde se trata de la santidad y la economía de la salvación en el Antiguo Testamento (*Sententiae* 1, 30-1: «De electis ante legem vel sub lege exortis», «De electis viris ante adventum Christi exortis»). Tajón reproduce lo que pudo encontrar al respecto en Gregorio: los santos nacidos antes de la ley habían nacido muertos (Abel, Enoc, Noé, Abraham, Isaac, Jacob), pues se comunicaban como tales con Dios; tras la Ley dada a Moisés, hubo santos que fueron patriarcas y profetas, pero fueron trascendidos por Cristo en naturaleza, vida y méritos. Todos esos santos profetizaron a Cristo en palabra y obras, y así servían de modelo de imitación para otros⁵⁰⁴. Este último aspecto es especialmente importante, porque extiende a la preparación de Cristo la obra de caridad de encaminar a las almas a la salvación, el mismo fundamento en que se sustentará la Iglesia tras la Redención. Tajón prodiga así por primera vez la economía de la salvación del Antiguo Testamento según Gregorio, vinculándola la eclesiología que subyace a las *Sententiae*, en la que nos detendremos al tratar del libro 2.

⁵⁰³ Gregorio de Elvira dedicó al tema, en efecto, su *Tractatus de Arca Noe*. Buena parte del texto fue citado a la letra por Beato de Liébana. Cfr. U. Domínguez del Val, *Herencia literaria de Gregorio de Elvira*, pp. 339-40.

⁵⁰⁴ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 1, 31: «Electi omnes dum Mediatorem Dei et hominum bene vivendo praeceunt, et rebus et vocibus prophetando promiserunt. Nullus etenim iustus fuit qui non ejus per figuram nuntius exstiterit. Dignum quippe erat ut in semetipsis bonum omnes ostenderent, de quo et omnes boni essent, et quod prodesse omnibus scirent. Unde et sine cessatione promitti debuit, quod et sine aestimatione dabatur percipi, et sine fine retineri: ut simul omnia saecula dicerent quid in redemptione communi saeculorum finis exhiberet» (PL 80, col. 761C).

En relación con la importancia concedida a la caridad, sigue un capítulo dedicado a dicha materia (*Sententiae* 1, 32: «De dilectione Dei et proximi»), como explicando el principio fundamental de la caridad que se revela en los antiguos santos. Tras esto continúa un capítulo sobre las diferencias entre la Ley y el orden de la Redención (*Sententiae* 1, 33: «De Lege veteri»): la antigua Ley castigaba con dureza físicamente, pero tras la Redención templó su dureza carnal, pues se consolidó el temor por la muerte del espíritu. Citando las *Homiliae in Evangelia*, se expone la alegoría de Aarón y Jur, que sujetaron las manos de Moisés cuando éste se sentó sintiéndolas pesadas (Ex 17, 12), referencia que se interpreta como imagen de la futura Redención, que desgravará la pesadez de la Ley.

Quizá en virtud de la dilatada tradición exegética cristiana que buscó en los sentidos alegóricos del Antiguo Testamento, sigue el capítulo titulado «De historia et allegoria», donde se recogen las clásicas reflexiones de Gregorio sobre la materia: la Escritura tiene un sentido literal (*historia*) que quienes estén capacitados para ello pueden trascender para llegar a la inteligencia espiritual del texto, oculta bajo el velo de la alegoría; tal sentido es el más provechoso, pues orienta el alma a la salvación, pero hay pasajes en los que el solo sentido literal basta.

Sigue un capítulo sobre la predestinación (*Sententiae* 1, 35: «De praedestinatione»), de difícil encuadre aquí, aunque podría remarcar el peso de la predestinación divina en la salvación de los santos, que es de quienes se está hablando continuamente: no en vano el capítulo se inicia con una cita de los *Dialogi* donde se indica que lo que los santos obtienen, aun con sus oraciones y esfuerzo, está predestinado por Dios desde la eternidad. Nada más, curiosamente, de Gregorio. Hay en todo caso en la redacción larga un extenso añadido de la *responsio* VI del *Hypomnesticon* pseudoagustiniano donde se distingue entre presciencia y predestinación, indicándose que Dios supo siempre de la existencia del mal y de quiénes serían los condenados, pero no predestinó a la nadie a ello; y se termina con una llamada a no desesperar. La doctrina sobre la predestinación, convenientemente anclada así a lo establecido en el sínodo de Orange (529), resulta

definitivamente más clara que la de Isidoro, en cuyas *Sententiae* se hablaba, como vimos aquí, de una «gemina praedestinatio».

Un siguiente capítulo versa sobre la sabiduría, que es el verdadero conocimiento de Dios, y se resume en Cristo (*Sententiae* 1, 36: «De sapientia»). Su situación aquí podría guardar relación con los libros «sapienciales» del Antiguo Testamento, la sustancia de cuyo mensaje era la misma. Se recoge la doctrina gregoriana sobre la verdadera sabiduría implica el abandono del mundo. Isidoro tiene un capítulo dedicado al mismo asunto (*Sententiae* 2, 1), al que coloca precisamente al inicio del libro 2, encabezando su libro de ética individual. Tajón, más fiel a las ideas gregorianas, añade, citando los *Moralia*, que la sabiduría está repartida en distinto grado entre los miembros del cuerpo místico de la Iglesia, lo que le permite servirse de nosotros como de los miembros de un cuerpo⁵⁰⁵.

En relación con la materia del conocimiento de Dios, los tres capítulos siguientes versan sobre la comunicación entre Dios y los hombres. *Sententiae* 1, 37 («Qualiter a sanctis viris in hoc saeculo videatur Deus») expone que aunque la Escritura dice que los antiguos padres del Antiguo Testamento vieron a Dios, en realidad le conocieron sólo espiritualmente. *Sententiae* 1, 38 («Quibus modis Deus loquitur hominibus») trata de cómo Dios se pone en contacto con el hombre que vive en el siglo: de forma meramente espiritual, o a través de ángeles que asumen una imagen visible. El último capítulo de esta serie (*Sententiae* 1, 39: «Quibus modis Deus interroget hominem») revela cuál es el núcleo de estas autorrevelaciones divinas, tan comunes en el Antiguo Testamento: Dios nos pone a prueba, y lo hace de tres maneras: golpeándonos con el látigo de la severidad para mostrar la paciencia (Job), ordenándonos lo que no queremos para mostrar la obediencia (Abraham), y abriendo lo oculto o escondiendo algo para dar cuenta de nuestra humildad (Pablo). El

⁵⁰⁵ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 1, 36: «Intuendum valde est quia cum una sit sapientia, alium minus, alium magis inhabitat: alii hoc, alii aliud praestat, et quasi cerebri more, nobismetipsis, velut quibusdam sensibus, utitur; ut quamvis ipsa sibimet nunquam sit dissimilis, per nos tamen diversa et dissimilia semper operetur, quatenus iste sapientiae, ille scientiae donum percipiat, iste genera linguarum, ille gratiam curationum habeat» (PL 80, col. 768B/C). La materia del cuerpo místico de la Iglesia, unida en su caridad, es muy común en Gregorio. Cfr. C. Straw, *Gregory the Great*, pp. 90-106

capítulo entero está copiado de un único pasaje (*Moralia in Iob* 28, 4, 13), que Tajón vio especialmente significativo.

El libro lo cierra un capítulo sobre el pueblo judío, que tras la Encarnación cegó sus ojos ante la verdad, aferrándose a la literalidad de la Ley, que niega así la inteligencia espiritual⁵⁰⁶. El capítulo pone fin de este modo a una serie de reflexiones que se aplican o podrían aplicarse al hombre antiguo, previamente al libro 2, donde se desarrolla extensamente la historia y función de la Iglesia de Cristo.

2.10.5. *Sententiae*: libro 2.

El contenido del libro 2 de las *Sententiae* es fundamentalmente eclesiológico, en cuanto que trata del origen, ministerio y organización de la Iglesia; pero también forma parte sustancial del mensaje escatológico de la obra, pues cifra en los obispos, herederos de los apóstoles, la predicación del mensaje salvífico revelado por Cristo, remarcando así su necesaria función en la economía de la salvación tras la Redención del género humano.

Los primeros capítulos (*Sententiae* 2, 1-7) versan, según indican los epígrafes, sobre el nacimiento, predicación, muerte y resurrección de Cristo, adoptando en consecuencia una ordenación cronológica, que será seguida más adelante al tratar de la Iglesia. En cualquier caso, la lectura conjunta revela la importancia que se concede a la obra redentora de Cristo: Redención que instauro la economía de la salvación del hombre nuevo. Esta perspectiva, de sabor ciertamente gregoriano⁵⁰⁷, parece ausente en Isidoro, que se enfrasca en resaltar el papel de la Iglesia como paladín contra la herejía, y quien no tuvo interés en hacerse eco de toda la doctrina gregoriana de la predicación.

El primer capítulo (*Sententiae* 2, 1 «De Incarnatione vel Nativitate Christi») es el único en que encontramos un contenido propiamente dogmático, aunque éste sigue siendo muy escaso en comparación con las reflexiones escatológico-morales. Se inicia afirmando que Cristo se encarnó para nuestra Redención, y canta las

⁵⁰⁶ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 1, 40: «Synagoga idcirco ab auctore suo non recognoscitur, quia legis observationem tenens, spiritalem intellectum perdidit, et sese ad custodiam litterae foris fixit» (PL 80, col. 775A/776A).

⁵⁰⁷ Sobre esta orientación de la percepción de la figura de Cristo y la eclesiología gregorianas cfr. R. Kisić, *Patria caelestis*, pp. 107-16.

virtudes por las que habrá de ser admirado, pues superó en naturaleza, vida y méritos a patriarcas y profetas⁵⁰⁸. Citando *Moralia* 18, 52, 85, que es el mismo pasaje que emplea Isidoro en su capítulo «De Christo» (*Sententiae* 1, 14, 5), da cuenta de la unión de la naturaleza humana y la divina desde el útero de la Virgen, que fue decidida desde la eternidad⁵⁰⁹. La cristología como tal no alcanza mayor desarrollo, y parece mencionarse como supuesto de fe a partir del que se llega a la verdadera moral del cristiano. El capítulo, en efecto, termina con una interpretación alegórica de los regalos de los Magos como símbolos de los aspectos fundamentales del programa moral: una vez consolidada la fe, el cristiano debe imitar la grandeza del Redentor mediante la contemplación y la abstinencia⁵¹⁰.

El segundo capítulo se titula «De praedicatione Christi», y habla sólo de las consecuencias de la misma: Cristo enseñó sus virtudes para ser alabado, y así amado e imitado, de forma que los demás puedan alcanzar mediante tal imitación la suprema heredad: de este modo se define la nueva economía de la salvación⁵¹¹. Sigue un capítulo

⁵⁰⁸ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 1: «Incarnatus Unigenitus Patris istis montibus, patriarchis scilicet atque prophetis, vel omnibus sanctis, aequalis non fuit, quia naturam, vitam vel merita omnium ex sua divinitate transcendit» (PL 80, col. 774C).

⁵⁰⁹ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 1: «Non purus homo conceptus atque editus, post meritum ut Deus esset accepit; sed nuntiante angelo, et adveniente Spiritu, mox Verbum in utero, mox intra uterum Verbum caro, et manente incommutabili essentia, quae Christo est cum Patre et cum Spiritu sancto coaeterna, assumpsit intra virginea viscera, ubi et impassibilis pati, et immortalis mori, et aeternus ante saecula temporalis fieri posset in fine saeculorum: ut per ineffabile sacramentum conceptu sancto et partu inviolabili, secundum veritatem utriusque naturae, eadem Virgo et ancilla Domini esset et mater» (PL 80, col. 776B/C).

⁵¹⁰ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 1: «Nos, qui gremio sanctae Ecclesiae continemur, nato Domino offeramus aurum, ut hunc ubique regnare fateamur; offeramus thus, ut credamus quod is qui in tempore apparuit, Deus ante tempora exstitit; offeramus myrrham, ut eum quem credimus in sua divinitate impassibilem, credamus etiam in nostra carne fuisse mortalem. Nato Regi coelorum aurum offerimus, si in conspectu illius claritate supernae sapientiae resplendemus; thus offerimus, si cogitationes carnis per sancta orationum studia in ara cordis incendimus, ut suave aliquid Deo per coeleste desiderium redolere valeamus; myrrham offerimus, si carnis vitia per abstinentiam mortificamus» (PL 80, col. 777A/B).

⁵¹¹ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 2: «Si virtutes suas omnipotens Deus taceret, eum nullus agnosceret, nullus amaret. Virtutes ergo suas annuntiat, non ut laudibus suis ipse proficiat, sed ut hi qui hunc ex sua laude cognoverint, ad perpetuam haereditatem perveniant» (PL 80, col. 777B/C). Asimismo en el capítulo se dedica espacio a afirmar que no todos los que tengan fe en Cristo se salvarán, pues los que tengan una vida réproba serán condenados: «Annuntiante Domino, super numerum multiplicantur fideles, quia nonnunquam etiam hi ad

consagrado a los apóstoles (*Sententiae* 1, 3: «De apostolorum vocatione») donde se deja constancia por vez primera de la ética que más adelante se exigirá a los sacerdotes: fueron los elegidos para predicar por las distintas partes de la tierra, y como tales unieron su vida a su palabra, y rechazaron el mundo⁵¹². El capítulo siguiente, sobre el papel de los judíos en la muerte de Cristo (*Sententiae* 1, 4: «De incredulitate vel saevitia Iudaeorum»), es especialmente significativo, porque, aunque el texto de Gregorio citado no lo especifica en ningún momento, la posición en la serie, antes de la muerte de Cristo, parece responsabilizar totalmente a los judíos de la crucifixión del Redentor, bajo la inspiración del diablo⁵¹³. El tema no está motivado por Isidoro, que habla sólo de la inspiración diabólica⁵¹⁴, y responde a un particular tono de antijudaísmo que subyace a esta obra. Se pasa luego a la muerte de Cristo (*Sententiae* 2, 5: «De passione et morte Iesu Christi»): se menciona la instigación del diablo, que se engañó creyendo a Cristo hombre puro⁵¹⁵ (misma reflexión que en Isidoro, *Sententiae* 1, 14, 13); se dice que, al padecer en la cruz, demostró la virtud de la paciencia (remarcándose así la importancia de mirar a Cristo para la puesta en práctica de las

fidem veniunt qui ad electorum numerum non pertingunt. Hic enim fidelibus per confessionem admixti sunt, sed propter vitam reprobam illic numerari in sorte fidelium non merentur» (PL 80, col. 777D).

⁵¹² Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 3: «Sancti apostoli gratia septiformis Spiritus implendi, vocante Christo, duodecim sunt electi. In quatuor enim mundi partibus Trinitatem, quae Deus est, innotescere mittebantur. Duodecim ergo electi sunt, ut etiam ex ipsius numeri ratione causa claresceret quod per quatuor infima tria summa praedicarent... Sancti apostoli per Mediatorem Dei atque hominum vocati, studuerunt in hoc saeculo nil amare, nil unquam appetere. Quos bene Isaías intuens: *Qui sunt isti, ait, qui ut nubes volant, et quasi columbae ad fenestras suas?* (Is. 70, 8) Vidit quippe eos terrena despicere, mente coelestibus propinquare, verbis plueri, miraculis coruscare. Et quos a terrenis contagiis et sancta praedicatio et sublimis vita suspenderat, hos volantes columbas pariter et nubes appellat» (PL 80, col. 778A/B).

⁵¹³ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 4: «Iudaeorum persequentium corda, nunquid antrum diaboli non fuerunt? In quorum diu consiliis latuit, sed repente vocibus erupit clamantium: *Crucifige, crucifige* (Ioh. 19, 6). Et quia ad lacerationem mentis pertingere tentando non potuit, in Redemptore nostro ad mortem carnis anhelavit» (PL 80, col. 780A/B)

⁵¹⁴ Cfr. principalmente Isidoro Hispalensis, *Sententiae* 1, 14, 13-4.

⁵¹⁵ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 5: «Diabolus confessus fuerat Filium Dei, sed tamen purum illum hominem mori credidit ad cuius mortem Iudaeorum persequentium animas concitavit» (PL 80, col. 780C).

virtudes)⁵¹⁶; y se cierra argumentando que su muerte fue necesaria para la Redención, y por eso Dios consintió la maldad de Satanás. Una indicación de mayor trascendencia teológica se deja para el capítulo siguiente (*Sententiae* 2, 6: «De simpla morte Christi et dupla nostra»), donde se da cuenta de que Cristo murió sólo en carne, no en espíritu (a diferencia de nosotros, que podemos perecer de ambos); de otro modo no se habría obrado nuestra Redención⁵¹⁷.

La resurrección de Cristo, objeto del siguiente capítulo (*Sententiae* 2, 7: «De resurrectione Christi»), se presenta declaradamente como parte sustancial de la Redención del hombre y la instauración del nuevo orden de salvación⁵¹⁸. En los nuevos tiempos que vinieron tras ella se ofrece a los pecadores la posibilidad de convertirse a la justicia⁵¹⁹. Su resurrección tiene un carácter simbólico de significación escatológica, pues mostró la resurrección futura de su cuerpo, que es la Iglesia⁵²⁰. Estas reflexiones sobre la significación de la resurrección se hallan ausentes en Isidoro. Por fin, la serie sobre Cristo se cierra con un capítulo consagrado al dogma de la liberación de los justos encerrados en el infierno (*Sententiae* 2, 8: «De sanctis qui ante incarnationem Christi inferni claustris detinebantur»).

Convenientemente definida la Encarnación, vida y muerte de Cristo como la Redención del género humano y la instauración de un

⁵¹⁶ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 5: «Si passionis tempore Christus de cruce descenderet, nimirum insultantibus cedens, virtutem nobis patientiae non demonstraret» (PL 80, col. 780D-781A). Como más adelante se dice, esa paciencia le llevó al sepulcro del que resucitó, demostrando así un mayor poder.

⁵¹⁷ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 6: «Si Redemptor noster utramque mortem suscipere, nos a nulla liberaret. Sed unam misericorditer accepit, et iuste utramque damnavit. Simplam suam duplae nostrae contulit, et duplam nostram moriens subegit» (PL 80, col. 783A/B).

⁵¹⁸ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 7: «Mediator Dei et nominum homo Christus Iesus instaurare omnia venit, ut, redempto humano genere, illa angelica damna sarciret, et mensuram caelestis patriae locupletius fortasse cumlaret. Propter hanc instauracionem de Patre dicitur: *Proposuit in eo, in dispensatione plenitudinis temporum, instaurare omnia in Christo, quae in caelis et quae in terra sunt in ipso* (Eph. 1, 9-10)» (PL 80, col. 783B/C).

⁵¹⁹ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 7: «In ipso quippe restaurantur ea quae in terra sunt, dum peccatores ad iustitiam convertuntur» (PL 80, col. 783C).

⁵²⁰ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 7: «Dum Christus die tertio resurrexit, quid in eius corpore, id est Ecclesia, sequatur ostendit. Exemplo quippe monstravit quod promisit in praemio, ut sicut ipsum resurrexisse fideles agnoscerent, ita in se ipsis in fine mundi resurrectionis praemia sperarent» (PL 80, col. 784A).

nuevo orden salvífico, el resto del libro versa sobre la Iglesia como depositaria del deber de predicación, con la que reconducir al hombre nuevo con Dios. Trata el siguiente capítulo sobre la predicación de los apóstoles (*Sententiae* 2, 9: «De sanctis apostolis et praedicatione eorum»), que viajaron a los confines del mundo para llevar la buena nueva a los gentiles⁵²¹; se sigue con el significado de los animales de los evangelistas como alegorías de la narración del propio Evangelio (*Sententiae* 2, 10: «De sanctis evangelistis»), y se indica el núcleo del mensaje conjunto de los cuatro, que es la predicación de Cristo⁵²². Como en relación con el carácter edificante de la lectura del Evangelio, sigue un capítulo sobre la correcta interpretación y aprovechamiento de ambos Testamentos (*Sententiae* 2, 11: «De Scriptura veteris et novi Testamenti»). Se pasa luego a tratar de las dificultades y particularidades de la Iglesia en sus inicios (*Sententiae* 2, 12: «De initio nascentis Ecclesiae») y a los dos nuevos sacramentos: el bautismo (*Sententiae* 2, 13: «De gratia baptismi») y la comunión (*Sententiae* 2, 14: «De communione»). Respecto al primero, se habla sólo de la gracia regenerativa con la que purga el pecado original, sin entrar a tratar de la nulidad del bautismo de los herejes o la administración del sacramento a los infantes que habían preocupado a Isidoro, signo de que quizá no eran preocupaciones que latieran en tiempos de Tajón (*Sententiae* 1, 22, 1-3). En el capítulo sobre la comunión se resume el lado más «práctico» de la doctrina gregoriana sobre la eucaristía: la sangre de Cristo que tomamos debe penetrar no sólo en nuestra boca, sino también nuestro corazón⁵²³, pues la

⁵²¹ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 9: «Cum Iudaea saeviens ad vim persecutionis infremuit, apostolorum vitam Dominus in cunctarum gentium cognitione dilatavit; et dum illa per iudicium in mundo captiva dispergitur, isti ubique per gratiam in honorem tenduntur... Quis enim gentilium Petrum nosset, si in solius Israelitici populi praedicatione remaneret? Quis Pauli virtutes agnosceret, nisi hunc Iudaea ad nostram notitiam persequendo transmisisset?» (PL 80, col. 787A/B).

⁵²² Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 10: «Quatuor evangelistae omnipotentis Dei Filium Dominum Iesum Christum concorditer praedicant, et ad divinitatem eius mentis oculos levantes, penna contemplationis volant... Quia una est fides incarnationis Christi in omnibus evangelistis, et par contemplatio divinitatis eius in singulis» (PL 80, col. 790A/B).

⁵²³ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 14: «Ut sacramentum dominicae passionis in nobis non sit otiosum, debemus imitari quod sumimus, et praedicare caeteris quod veneramur... In utroque etenim poste agni sanguis est positus, quando sacramentum passionis Christi cum ore

comuni3n se trata de un s3mbolo de sacrificio que debe ser puesto en pr3ctica con las obras para que no sea vano⁵²⁴. Nada se dice de la hostia misma como s3mbolo de sacrificio, imagen recurrente en la doctrina moral de Gregorio⁵²⁵.

Tras tratar del significado de la «anchura» y la «longitud» de Dios (*Sententiae* 2, 15), alegor3as de la historia de la Iglesia y la econom3a de la salvaci3n del hombre nuevo, se pasa a la conversi3n de los gentiles (*Sententiae* 2, 16: «De vocatione gentium ad Ecclesiam convenientium»), obra de los predicadores (*Sententiae* 2, 17: «De sanctis praedicatoribus»), extenso cap3tulo en el que, no obstante, se reproduce la doctrina ya consabida de la necesidad de unir palabra y acci3n. Se dedica luego un cap3tulo a los milagros y los sagrados misterios (*Sententiae* 2, 18: «De mysteriis vel miraculis divinis»), que deben creerse s3lo por la fe, y no ser escrutados soberbiamente m3s de lo necesario⁵²⁶.

Manteniendo la l3nea de progresi3n hist3rica, siguen un par de cap3tulos sobre los m3rtires (*Sententiae* 2, 19-20: «De sanctis martyribus», «De persecutoribus martyrum»). Se trata de una secci3n importante en la obra porque Taj3n no reproduce la concepci3n espiritualista del martirio que es posible leer en Gregorio, para quien el martirio llega a considerarse un sacrificio de la propia carne para cumplir la voluntad de Dios, sin necesidad de derramamiento de sangre. El martirio es para Taj3n, sustancialmente, una obra de predicaci3n que culmina con la muerte del predicador, que por nada tiene a su cuerpo⁵²⁷, a manos de los enemigos de la fe. Para

ad redemptionem sumitur, ad imitationem quoque intenta mente cogitur» (PL 80, col. 795B/C).

⁵²⁴ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 14: «Nam nihil prodest corpus et sanguinem Christi Iesu ore percipere, et ei perversis moribus contraire. Qui scelerate vivunt in Ecclesia, et communicare non desinunt, putantes se tali communione mundari, discant nihil de mundatione proficere» (PL 80, col. 795C/D).

⁵²⁵ Sobre este asunto cfr. C. Straw, *Gregory the Great*, pp. 47-65.

⁵²⁶ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 18: «Hoc quod de mysterio incarnationis Christi intelligere et penetrare non possumus, potestati sancti Spiritus humiliter reservamus, ut non superbe quis audeat vel contemnere, vel denuntiare quod non intelligit, sed hoc igni tradat quod sancto Spiritui reservat» (PL 80, col. 803B/C).

⁵²⁷ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 19: «Christi martyres pro magno habent praedicationis gratiam, corporum vero utilitatem pro minimo... Cum in morte passionis pro

ejemplarizar el comportamiento de los mártires Tajón recorta la interpretación espiritual gregoriana de los trescientos guerreros de Gedeón⁵²⁸. Tal doctrina, que mantiene la necesidad de una pasión en un contexto como el de la España visigoda, donde las narraciones de los mártires ocupan un lugar central en la liturgia, no deja de contrarrestar con la idea manejada en la homilía *De monachis perfectis*, que ya planteaba la doctrina del martirio puramente espiritual.

El capítulo siguiente (*Sententiae* 2, 21: «De electis omnis relinquentibus et cum Christo iudice venientibus») es un resumen de la interpretación del plan escatológico-moral del Evangelio para el género humano. En efecto, expone que los elegidos que dejen los bienes del mundo serán los que vengan a juzgar el día postrero, como dice la Escritura (Mt 19, 28): ellos son los que cumplieron los preceptos evangélicos, y tienen su ejemplo en San Pablo⁵²⁹. Se habla luego de la utilidad de los preceptos de la Escritura, cuya reflexión debe ir acompañada de la práctica (*Sententiae* 2, 22: «De tractatoribus divinarum Scripturarum»). Nuevamente, intentar comprender la Escritura mediante alegorías fuera de lugar es caer en el intelecto carnal, y hay preceptos que deben ser observados literalmente (*Sententiae* 2, 23: «Ne sacra nimium scrutentur eloquia»).

Expuesto el camino que ofrece la Iglesia para la salvación, el capítulo siguiente (*Sententiae* 2, 24: «De sanctae Ecclesiae assiduis incrementis»), tejido de diversas interpretaciones alegóricas del Cantar de los Cantares, expone convenientemente la doctrina gregoriana de la *soliditas caritatis* de la Iglesia: la Iglesia, en efecto, se fortalece en la unión de sus distintos miembros en la caridad. Tal caridad la rompen los anhelos temporales, que surgen especialmente en la prosperidad: a ella la temen los elegidos (*Sententiae* 2, 25: «De prosperis vel adversis

veritate iustus efficitur, in aeternae vitae viriditate recuperatur, et qui hic virebat per fidem, illic virescit per speciem» (PL 80, col. 804C/D).

⁵²⁸ Cfr. PL 80, col. 803D-804C, donde se toman diversos extractos de Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 30, 25, 74, sin llegar a citar en ningún momento a los guerreros de Gedeón que constituyen el referente del original, por vez del abstracto de mártir.

⁵²⁹ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 21: «Paulus apostolus vas electionis specialia praecepta transcendens, plus opere exhibuit quam institutione permissionis accepit. Cum enim accepisset ut Evangelium praedicans de Evangelio viveret, et Evangelium audientibus contulit, et tamen Evangelii sumptibus sustentari recusavit» (PL 80, col. 808A/B).

huius mundi»). Se habla entonces de los enemigos de la Iglesia, los herejes (*Sententiae* 2, 26: «De haereticis»), que confunden la correcta vía de salvación corrompiendo el mensaje de Cristo⁵³⁰; rechazando al Señor y anhelando sólo la gloria temporal, son todavía como el hombre antiguo⁵³¹. Siguen luego, en contraposición a ellos, las virtudes teologales, vía correcta hacia Dios y la salvación; y como ya hiciera Isidoro⁵³², al cabo de ellas se coloca el capítulo sobre la gracia (*Sententiae* 2, 30: «De gratia praeveniente et subsequente nos»). La doctrina de la gracia es aquí totalmente fiel a lo establecido en el Concilio de Orange y manifiestamente más clara que en Isidoro: nuestras malas obras son sólo nuestras, pero las buenas son nuestras y de Dios, que previno con su gracia a nuestras obras pías, y ayudó a perseverar en ella con la gracia subsiguiente⁵³³.

Los últimos capítulos del libro están dedicados a la ordenación de la vida eclesiástica. Como adelanté más atrás, se trata del punto de la obra en que el texto original se halla más alterado: Tajón introduce directamente en el fragmento extractado el término que designa la categoría social concreta a la que quiere hacer de aplicación el texto (*rector, episcopus, clericus, monachus*), originalmente referido a categorías de orden místico (*pastor, praedicator, etc.*), que deliberadamente buscaban evitar ser relacionadas con cualquier elemento institucional de la época. Tajón, pues, aplica ciertos aspectos de la eclesiología gregoriana a la realidad socioinstitucional de su momento y su nación.

⁵³⁰ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 26: «Omnis haereticae pravitatis auctores, cum dispensationem Dei perverse interpretari non metuunt, profecto plebes subditas non in eam viam quae Christus est, sed in invium trahunt» (PL 80, col. 815A).

⁵³¹ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 26: «Omnes haeretici in his quae de Domino loquuntur, dum non intentione recta, sed appetitione temporalis gloriae, videri praedicatores appetunt, vetustas sola nominantur» (PL 80, col. 815D).

⁵³² Cfr. la serie *Sententiae* 2, 2-5: «De fide», «De caritate», «De spe», «De gratia». Las virtudes infusas son un don gratuito de Dios, al igual que la gracia preveniente que antecede a toda obra de piedad; de ahí relación. Cfr. Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 30: «Ex omnipotentis Dei gratia ad bona opera conari quidem possumus, sed haec implere non possumus, si ipse non adiuvet qui iubet» (PL 80, col. 820B).

⁵³³ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 30: «Sciendum quia mala nostra solummodo nostra sunt, bona autem nostra et omnipotentis Dei sunt et nostra; quia ipse aspirando nos praevenit ut velimus, qui adiuvando subsequitur ne inaniter velimus, sed possimus implere quod volumus. Praeveniente gratia et bona voluntate subsequente, hoc quod omnipotentis Dei donum est, fit meritum nostrum» (PL 80, col. 820C).

El primer capítulo (*Sententiae* 2, 31: «De quatuor regentium ordinibus») está dedicado a los órdenes místicos de regentes de la Iglesia desde Cristo: apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y doctores. De ellos, en nuestros tiempos sólo quedan los pastores y doctores, que serán los que Tajón pase a tratar desde la realidad institucional en que están insertos: los obispos, sin descuidar a los súbditos (*subditi*) de éstos, y en concreto a los clérigos. Como ya hiciera Isidoro, se sigue un esquema inspirado en la *Regula pastoralis* de Gregorio, tratando primero de quiénes deben ser elegidos para la dignidad eclesiástica y cómo deben desempeñarse una vez en ésta; sin embargo, como también Isidoro, falta el desarrollo propio de la tercera parte de la *Regula* en que se dan indicaciones a los pastores sobre cómo han de tratar con los distintos tipos morales de fieles. En su lugar, lo que hace Tajón es colocar un par de capítulos dedicados a los *subditi* para los que aplica las advertencias morales que Gregorio suponía que los pastores debían inspirar a sus fieles⁵³⁴. Así, esta serie de capítulos está ausente de cualquier indicación de tipo pastoral, ciñéndose en exclusiva a la ordenación moral.

Tajón construye el ideal de obispo como un hombre elegido por su vida humilde, su trato llano y su buena instrucción, que le permita cumplir con su deber de predicación (*Sententiae* 2, 32: «De pastoribus animarum, quales in Ecclesia eligi debeant»). Los indignos y los ignorantes deben apartarse del episcopado, pues harán lo contrario de lo que se espera de tal dignidad. Sus preceptos para el que ya ha accedido al «regimen Ecclesiae» inciden sobre aspectos fundamentales de la moral gregoriana y ya bien explicitados por Isidoro: la humildad, el silencio, la correlación entre la predicación y las obras, el ser un modelo de comportamiento moral para sus

⁵³⁴ Cfr. por ejemplo *Sententiae* 2, 32 («De subiectis bonis sub pastoralis regimine constitutis»), consagrado a advertir a los súbditos de que no juzguen abiertamente los pecados de su rector y se esfuercen en imitar a los virtuosos. El capítulo está construido con dos fragmentos de la *Regula pastoralis* (3, 4 y 3, 10) en que se diserta sobre cómo ha el pastor de tratar respectivamente a los «súbditos» y a los «bondadosos» (estos últimos no necesariamente *subditi*). De ellos Tajón recupera las amonestaciones morales a sendos grupos y construye un capítulo de tono preceptivo. Lo mismo se hace en el capítulo siguiente («De invidis vel protervis subditis»), donde se aplica el mismo tratamiento para fragmentos de la *Regula pastoralis* relativos a los «arrogantes» y los «envidiosos», cuyos pecados definen para Tajón a los malos súbditos.

subditos; sin embargo, se observa que Tajón tiene en cuenta también la necesidad de contemplación y acción, de que mientras que el obispo se ocupa de «lo exterior» tenga la mente en la contemplación. Su práctica de una vida activa –y esto es importante, pues marca una clara diferencia con Isidoro– está determinada por el precepto de caridad al prójimo, aunque se debe volver a la contemplación para no caer en la carnalidad⁵³⁵.

Las razones que mueven al que accede a la dignidad episcopal son también un asunto muy presente en las *Sententiae* de Tajón, dotadas en este sentido de una argumentación mucho más rica y profunda que las de Isidoro. Para este último, el obispo debía limitarse a aceptar el cargo si tal era la voluntad de Dios; Tajón, en cambio, comienza recuperando las ideas de Gregorio sobre el celo pastoral como un sacrificio a Dios, porque consume el alma del pastor, que desearía estar en la contemplación; un sacrificio en el tiempo que conecta con la eternidad⁵³⁶, y por ello, se entiende, un camino de negación de uno mismo hacia Dios. Ciertamente el acceso al rango episcopal es un asunto de necesidad⁵³⁷, pero su aceptación implica cumplir con el precepto de caridad, trascendiendo aquí a lo dicho por Isidoro: no cumplir con la caridad, de hecho, implicará que sólo se piensa en uno mismo⁵³⁸. Desde el punto de vista moral, en suma, el ejercicio del episcopado constituye una elevada forma de cumplir con el precepto de caridad al prójimo. A diferencia de lo que hiciera Isidoro, Tajón asume aquí sin matices el pensamiento gregoriano.

⁵³⁵ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 33: «Tunc ad alta caritas mirabiliter surgit, cum ad ima proximorum se misericorditer attrahit; et quo benigne descendit ad infima, valenter recurrit ad summa... ne aut exterioribus deditus ab intimis corruat, aut solis interioribus occupatus, quae foris debet proximis non impendat» (PL 80, col. 825B/C).

⁵³⁶ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 36: «Ipse namque zelus rectitudinis, dum inquietudine mentem agitat, eius mox aciem obscurat, ut altiora in commotione non videat quae bene prius tranquilla cernebat. Sed inde subtilius ad alta reducitur, unde ad tempus ne videat reverberatur» (PL 80, col. 831B).

⁵³⁷ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 32: «Cum rerum necessitas exposcit, pensandum valde est ad culmen quisque regiminis qualiter veniat...» (PL 80, col. 821C).

⁵³⁸ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 41: «Hinc Petro ait: *Simon Ioannis, amas me (Ioh. 15, 16)? Qui cum se amare protinus respondisset, audivit: Si diligis me, pasce oves meas (Ioh. 15, 17)*. Si ergo dilectionis testimonium est cura pastionis, quisquis virtutibus pollens gregem Dei renuit pascere, pastorem summum convincitur non amare... Qui vero suam cogitans utilitatem, proximorum negligit, quasi unius pedis calceamentum cum dedecore amittit» (PL 80, col. 840C).

Por lo que respecta al obispo, Tajón parece haber querido dejar claro que su ministerio debe ser respetado y obedecido. Tajón reproduce la afirmación rotunda de las *Homiliae in Evangelia* de que el obispo posee «potestas ligandi et solvendi» (*Sententiae* 2, 38: «De collata episcopis potestate ligandi atque solvendi»), que es poder de jurisdicción ante sus súbditos⁵³⁹, pues «durum quippe est ut qui nescit tenere moderamina vitae suae, iudex fiat alienae»⁵⁴⁰. Y no sólo ha de ser respetado y obedecido por la cualidad moral de quien desempeñe el cargo, sino incluso si el comportamiento del obispo es censurable: será pecado de soberbia, aunque el obispo ate y desate injustamente⁵⁴¹. Sin embargo, al mal obispo le esperará la condenación eterna. Ciertamente el recurso constante de Gregorio le permite a Tajón desarrollar lo que podríamos llamar el derecho divino del obispo, que en Isidoro se halla totalmente ausente.

Tajón dedica un capítulo a exponer que hay obispos que practican la simonía. Aunque se censura también el que un obispo busque las alabanzas de los demás, el tema pecuniario es explícito⁵⁴². La simonía fue una preocupación de los padres conciliares del VIII sínodo toledano, el primero al que asistió Tajón como obispo, circunstancia que probablemente haya motivado la composición de este capítulo⁵⁴³.

El clérigo, que habría de entenderse como *subditus* del obispo, tiene de todas formas un capítulo específicamente consagrado (*Sententiae* 2, 44: «De clericis, quales eos oporteat esse»). Como el epígrafe indica, allí se trata del prototipo de quien debe acceder al

⁵³⁹ El concepto, bien conocido (cfr. Mt 19, 16), no se halla en Isidoro. Como el resto de los padres, Gregorio y Tajón parecen limitar el poder al sacramento de la penitencia (hablan en este sentido de los obispos como «animarum iudices»), aunque realmente los límites no se explican en ningún momento.

⁵⁴⁰ PL 80, col. 834D.

⁵⁴¹ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 38: «Is autem qui sub mano pastoris est... nec pastoris sui iudicium temere reprehendat, ne et si iniuste ligatus est, ex ipsa tumidae reprehensionis superbia, culpa quae non erat, fiat» (PL 80, col. 835D).

⁵⁴² Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 40 («De episcopis qui pro ordinationibus munera libenter accipiunt»): «Nonnulli episcoporum donum accepti spiritus in usum solent negotiationis inflectere, et miraculorum signa ad avaritiae obsequium declinare». El original (*Homiliae in Evangelia* 4, 4) habla de «nonnulli»; la introducción del término «episcoporum» depende de Tajón.

⁵⁴³ Cfr. J. Orlandis – D. Ramos-Lissón, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, pp. 325-55

ministerio episcopal y quien debe ser rechazado de él. Del mismo modo que había hecho con los capítulos dedicados a los *subditi*, Tajón une diversos pasajes de la *Regula pastoralis* dedicados a tipos morales más generales (obedientes, pusilánimes, vergonzosos, etc.) y los hace de aplicación al modelo de quien debe o no ser considerado apto para ser clérigo. En conjunto se retrata a un clérigo que sea modelo para los laicos, obediente para con su obispo y de vida irreprochable.

Cierra la serie, por fin, el ordenamiento de la vida monacal, especialmente interesante por contraposición a lo que se lee en Isidoro. Constató que la dialéctica entre contemplación y acción ocupa un lugar central en estos capítulos. Los extractos utilizados proceden de consideraciones de Gregorio relativas fundamentalmente a los *virii sancti* (término transformado en *monachi*), cuestión relevante porque ahora también los monjes responden a dicho prototipo, asociado en Isidoro exclusivamente al obispo. La disposición de los capítulos es la misma que para los obispos, y similar por tanto a los dos primeros libros de la *Regula pastoralis*, tratando primero de cuál es el tipo ideal de monje y luego de cómo ha de ser su conducta una vez consagrado. Para Tajón (*Sententiae* 2, 45: «De vita vel conversatione monachorum»), es el desprecio del mundo lo que impulsa al hombre a consagrarse a la vida monacal⁵⁴⁴. En su vida como monje ha de ser circunspecto en obras, palabras y pensamiento, y ha de rechazar desear el mundo: el buen monje no desea preocuparse por los asuntos exteriores; antes bien se refugia de ellos (*Sententiae* 2, 46: «De vita vel opere eorum»). El desprenderse del deseo del mundo exige un proceso de conversión, pero hay algunos que, por torpeza o por afán de ser útiles a los demás, se implican en el mundo sin haberla consumado totalmente; éstos caerán en el amor del mundo y se entregarán al vicio de la hipocresía (*Sententiae* 2, 47: «De remissa conversatione ipsorum»)⁵⁴⁵. Sin embargo, se acepta que los monjes se ocupen de las cosas temporales, pero sólo lo harán adecuadamente si

⁵⁴⁴ «Bonus monachus ab huius mundi inquieta concupiscentia se penitus subtrahit, ac terrenarum actionum strepitum deserit, et per quietis studium eius mens virtutibus intenta, quasi vigilans sternuit» (PL 80, col. 847A/B).

⁵⁴⁵ «Et plerumque contingit, ut hi, qui ad bona opera recta intentione non veniunt, cum placere se hominibus vident, ad exercenda haec eadem opera vehementius accedantur, humanis placitura oculis agere anxie studeant, et quasi in sancto studio fervere» (PL 80, col. 848D).

su mente está convenientemente refugiada en su monasterio interior (*Sententiae* 2, 48: «De monachis curis saeculi se implicantibus»). El último capítulo (*Sententiae* 2, 49: «De tepore monachorum») advierte de la debilidad que puede darse en los monjes. Hay algunos, en efecto, que huyen de las obras exteriores, pero no se ejercitan en las virtudes: éstos caen en el ocio y en la perturbación de sus propios pensamientos inmundos⁵⁴⁶. La perseverancia en las buenas obras es, pues, el camino para no caer en la disolución⁵⁴⁷. La vida del hombre es como una nave que recibe el golpe de la corriente contraria del río: no tiene permitido quedarse en un único lugar, porque será arrastrada hacia abajo si no se esfuerza en avanzar hacia arriba⁵⁴⁸.

La mayor parte de fragmentos de Gregorio escogidos para componer los capítulos sobre los monjes están sacados del libro 5 de los *Moralia in Iob*. El primer capítulo (2, 45) es sustancialmente un *collage* de fragmentos de *Moralia in Iob* 5, 3-5, donde Gregorio desarrolla el proceso de conversión de los elegidos («electi»). Tajón aplica a la profesión monacal lo que Gregorio desarrolla acerca de los *electi*, lo cual, si en éste se presenta en modo descriptivo, en Tajón adquiere un tono por momentos admonitivo. Para Gregorio, el deseo de abandonar el mundo es fruto de la amargura que los elegidos –sin consideración de su categoría social– sienten por estar exiliados de los bienes supremos en la vida presente: aunque la perfección de su vida se encuentra en el modelo de San Pablo, estando muerto él al mundo y el mundo muerto a él, estos santos son llamados muchas veces a los cargos de autoridad en el mundo, donde pueden ejercer una vida activa santa si, muertos al mundo, perseveran en las buenas obras sin desear la gloria temporal.

Otros fragmentos empleados en la composición de estos capítulos son *Moralia in Iob* 5, 11, 19-20 y 5, 31, 55, en los que Gregorio expone que no basta con abandonar el mundo si no se pone la mirada

⁵⁴⁶ «Nonnulli monachorum mundi quidem actiones fugiunt, sed nullis virtutibus exercentur... Plerumque monachis contigit, ut quanto securius ab externis actionibus cessant, tanto latius inmundae in se cogitationis strepitum per otium congerant» (PL 80, 850C/D).

⁵⁴⁷ «Monachus qui coepta bona districte non exsequitur dissolutione negligentiae manum destruentis imitatur» (PL 80, 851A).

⁵⁴⁸ «In hoc mundo humana anima quasi more navis est contra ictum fluminis conscendentis, uno in loco stare non permittitur, quia ad ima relabitur, nisi ad suma conetur» (PL 80, 852D).

en los bienes supremos, pues las mentes malvadas («pravae mentes») no dejan de pensar en las cosas temporales aun cuando vacan, mientras que los hombres santos («sancti viri»), aunque se impliquen en las acciones del mundo, permanecen en su paz interior. Asimismo, no todos pueden aspirar a la contemplación propia de los hombres santos, pues el abandono de la vida activa puede acarrear el fin de las buenas obras con las que se inicia el camino de conversión espiritual, cayendo por lo tanto el hombre en el ocio y los malos pensamientos. En el capítulo 2, 47, Tajón emplea *Moralia in Iob* 12, 52-53, donde Gregorio advierte de los peligros de ejercer el gobierno sobre otros hombres sin haber consumado el proceso de conversión, pues se caerá preso de la soberbia que nace de la adulación; de ahí la perseverancia en el camino de santidad que se había emprendido. Con una finalidad similar selecciona Tajón las advertencias a los que no perseveran en las buenas obras que Gregorio desarrolla en *Regula pastoralis* 3, 34. Por fin, para estos capítulos Tajón escogió también un par de fragmentos de la homilía 17 sobre el Evangelio: el primero (*Homiliae in Evangelia* 17, 14) se trata de una interpretación moral de Ct 1, 5, según la cual la implicación en las obras exteriores aparta del progreso espiritual de uno mismo; el segundo (*Homiliae in Evangelia* 17, 14), al inicio de 2, 46, no había sido señalado hasta ahora, y es el único donde el término *monachus* aparece explicitado: se trata de una advertencia al auditorio de que considere su propio estado y obre según la carga de pecado que le venga aparejada, de modo que por lo que respecta al monje: «reverentiam habitus in actu, in locutione, in cogitatione sua semper circumspiciat; ea quae mundi sunt, perfecte deserat, et quod ostendit humanis oculis habitu, hoc ante Dei oculos moribus praetendat»⁵⁴⁹.

Caben hacer varias apreciaciones. En primer lugar, Tajón, tomando y aplicando a los monjes las consideraciones de Gregorio acerca del proceso de conversión y santificación, enfatiza varias veces los peligros aparejados a quien abandona completamente el mundo y la vida activa sin haber consumado el proceso de conversión: los malos pensamientos, que hacen que el solitario siga anclado a la tierra. Tajón deja claro como Gregorio que lo relevante no es en sí retirarse,

⁵⁴⁹ CCSL 141, p. 133.

sino la conversión individual que lleva al hombre a poner su deseo en los bienes celestes y abandonar los anhelos del siglo. En este sentido, se favorece claramente una vida activa (comunitaria en el caso de los monjes) que permita la perseverancia en las buenas obras que santifican a través en la caridad, cuyo abandono es con frecuencia la vía hacia el vicio del solitario. Es el precepto evangélico de caridad: el amor a Dios –que implica la renuncia a los propios anhelos temporales, el refugio en el «monasterio interior» que viene con la conversión– y el amor al prójimo, realizado en las obras pías. De estos capítulos de las *Sententiae* tajonianas se desprende, por lo tanto, que es necesaria una práctica de la vida activa para no caer en la disolución, y aunque no se cierra el camino de una santidad totalmente anacorética, parece presentarse como inalcanzable para la mayoría.

Esta argumentación, calcada de Gregorio, resultaba novedosa en Hispania, incluso entre los principales defensores del cenobitismo como Isidoro⁵⁵⁰. Isidoro no explicitó que el desvincularse por completo de las obras de la vida activa pudiera ser un peligro, ni llegó a asumir la teología gregoriana que establece una necesaria complementariedad entre la vida activa y la contemplación. Antes al contrario, las dos vías aparecen claramente diferenciadas⁵⁵¹. Aunque ciertamente su concepción de la vida anacorética no debía de distar demasiado de la de Tajón (tenemos alguna discreta referencia a la rareza de la perfección de la vida contemplativa⁵⁵²), el silencio que los escritos isidorianos guardan sobre ella muestran todavía reverencia a la tradición de la vida solitaria. Los argumentos de Gregorio adoptados por Tajón, en cambio, siembran una clara duda sobre la

⁵⁵⁰ Se viene considerando que Isidoro tuvo, como mínimo, escaso entusiasmo por la vida anacorética: las referencias que encontramos en sus obras la presentan como la perfección de la vida espiritual, que debe iniciarse necesariamente en el cenobio (la *vita actualis*), donde no hace sino repetir las prescripciones de Casiano. En cualquier caso, y a pesar de las trabas impuestas, el eremitismo contó en época visigótica con una aparente buena salud: ahí está la figura de Valerio del Bierzo y las particularidades ascéticas del monacato galaico. Cfr. M. C. Díaz y Díaz, *El eremitismo en la España visigótica*, pp. 217-37; P. C. Díaz, *Regula communis: Monastic Space and Social context*, pp. 117-34.

⁵⁵¹ Léase al respecto P. J. Mullins, *The Spiritual Life According to Saint Isidore of Seville*, pp. 112-50.

⁵⁵² Así *Sententiae* 3, 15, 1: «Activa vita innocentia est operum bonorum, contemplativa speculatio supernorum; illa communis multorum est, ista vero supernorum» (CCSL 111, p. 241).

santidad de los que profesan el monacato eremítico, cuyos peligros lo hacen válido únicamente para aquellos que han alcanzado una completa santidad.

Hay que advertir de la coherencia de lo dicho por Tajón con la evolución del monacato visigótico. Por lo que se puede deducir de las fuentes, desde el siglo VII la vida cenobítica va ganando importantes apoyos y simpatías de parte de los obispos visigóticos. La autonomía de los cenobios sobre su propio patrimonio queda sancionada en el IV Concilio de Toledo, y no faltan medidas legislativas evidentemente favorables a la vida comunitaria en detrimento de la anacorética, tendente al conflicto con abades y obispos⁵⁵³. El *ordo abbatum* suscribe las actas de los sínodos desde el VIII Concilio de Toledo en el 653, aunque su participación en las reuniones conciliares puede comprobarse desde más atrás. La vida en el cenobio contó con la regulación de Isidoro de Sevilla⁵⁵⁴, quien en su *Regula monachorum* prescribe una vida de trabajo activo en el monasterio y se preocupa de preservar su autonomía respecto de las influencias externas, censurando la existencia de las comunidades urbanas, proclives a una «vida activa» en el mundo que debía de ser difícil de sustraer de las injerencias interesadas de los obispos y poderes seculares, si bien sabemos que este género de vida contó con apoyos, como el autor de la homilía *De monachis perfectis*. Sea como fuere, parece que la doctrina de Gregorio sobre la caridad le proporcionaba a Tajón la posibilidad de hacer concordar el plano teológico con la realidad práctica de su tiempo, no mediando en él ninguno de los escrúpulos o convicciones que todavía podían existir en Isidoro de Sevilla.

En relación con esta asunción de la teología gregoriana de la caridad, hay que decir que en Tajón no se percibe la preocupación de Isidoro por la participación de los monjes en los asuntos del mundo, y en concreto en el gobierno de la Iglesia. Ciertamente es que en sus

⁵⁵³ Véase por caso el canon 5 del VII Concilio de Toledo, que exige de los *reclusi* (monjes solitarios que viven en una pequeña celda normalmente aneja a un monasterio) el haber pasado previamente por la vida cenobítica.

⁵⁵⁴ En concreto obre la concepción del monacato para Isidoro puede leerse Adalbert de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, vol. 11, pp. 105-65, y P. Barata Dias, *L'idéal monastique, les moines et les monastères du monde wisigothique selon Isidore de Séville*, pp. 143-54.

Sententiae se advierte de la necesidad de que el monje sea capaz de mantenerse dentro de su estabilidad interior sin desear la gloria del mundo, pero la interferencia como tal no queda censurada, a diferencia de lo que Isidoro había hecho⁵⁵⁵. Receloso respecto de las relaciones entre contemplación y acción, Isidoro, como sabemos, no consideró siquiera que el acceso a la dignidad episcopal pudiera nacer de la voluntad de servicio al prójimo, sino que se limitó a declarar que el hombre debía aceptarla humildemente cuando venía determinada por la Providencia. Tajón, en cambio, a través de los argumentos de Gregorio, deja clara una mayor permisividad. Y ello –parece importante apuntarlo– conviene con las tendencias del mundo visigótico, cargado de ejemplos de obispos de extracción monástica y caracterizado por una progresiva intevención de los abades en la actividad legislativa de los concilios.

2.10.6. *Sententiae*: libros 3 y 4.

Los libros 3 y 4 son el núcleo de las *Sententiae*: en ellos se desarrolla todo el programa moral de la obra, exponiendo, a grandes rasgos, cómo alcanza el hombre en nuestro siglo la salvación o la condena. Como era de esperar, el contenido tiene una orientación profundamente ascética. En general puede considerarse una buena síntesis del pensamiento gregoriano al respecto, del que no se aparta en nada fundamental, aunque teje de forma coherente y madura conceptos diseminados por toda la obra del papa. En ambos libros, en todo caso, es imposible que rija el planteamiento histórico que domina en los demás, por lo que el orden seguido para los distintos capítulos obedece a otros criterios.

Puede decirse que el libro 3 trata del proceso de justificación, mientras que el 4 lo hace del pecado, sustancialmente. Sin embargo, no sería justo reducir a solo ello su contenido. Por lo que respecta al

⁵⁵⁵ Cfr. *Sententiae* 3, 21, 1-2: «Hii qui pro Dei timore saeculo renuntiant, et tamen curis rerum familiarium implicantur, quanto se rerum studiis occupant, tanto divinae se ipsos subtrahunt caritati... Nisi prius a secretioribus cordis expellatur inportuna saecularium multitudo curarum, anima, quae intrinsecus iacet, nequaquam resurget. Nam sum se per innumeras saeculi cogitationis aspargit, ad considerationem sui se nullatenus collegit». (CCSL 111, pp. 251-252). Más adelante (*Sententiae* 3, 21, 4): «Multi enim monachorum amore parentum non solum terrenis curis, sed etiam forensibus iurgiis involuti sunt, et pro suorum temporali salute suas animas perdiderunt» (CCSL 111, p. 252).

libro 3, el contenido de sus dos primeros capítulos («De voluntate Dei ac permissu» y «De dispensatione divina») deja claro que la vida recta es el cumplimiento de la voluntad de Dios, y que la Escritura ejemplifica numerosas veces que Dios maldice a quien no cumple su voluntad (*Sententiae* 3, 3: «Qualiter sacra Scriptura maledicti promat sententiam»): el programa ascético-moral que posteriormente se desarrolle no será sino la indicación de cómo puede llevarse a cabo ese cumplimiento de la voluntad divina, una investigación profunda en la economía de la salvación y el proceso de justificación. A lo largo del libro tendrán un papel preponderante la renuncia de la carne y el mundo, las virtudes y la penitencia, sin excluir las menciones a la gracia santificante.

Tajón nos dice (*Sententiae* 3, 4: «De quinque aetatibus mundi atque hominibus») que la vida del hombre es como la historia del mundo, que progresa al descubrimiento de la salvación. Luego sostiene (*Sententiae* 3, 5-6: «De brevitae vel miseria vitae praesentis»; «De iuventute ac senectute») que la vida es breve y el mundo, de naturaleza mudable, es ya viejo y carece del vigor de su juventud, por lo que no debe ser amado. La observación puede considerarse innovadora respecto de Isidoro, para quien parece que la conversión de los godos al catolicismo puso a la Iglesia como guía para la salvación de los pueblos del reino, y evitó en consecuencia toda referencia pesimista sobre el inminente destino del mundo. En todo caso, conviene apuntar que Tajón tampoco dice nada sobre los signos de la inminencia del fin de los días, de lo que se pueden hallar conocidas referencias en Gregorio, y se limita a hablar de la «vejez» del mundo actual.

Según el estado de cada hombre en el mundo, distinto será su vía de salvación. Los casados (*Sententiae* 3, 7: «De coniugatis») pueden tener contacto carnal en su matrimonio, aunque la perfección sería recurrir a ella sólo para la descendencia. Tajón cita el ejemplo de Lot de *Regula pastoralis* 3, 27, el mismo que usó Isidoro en su *Expositio in Vetus Testamentum*, pero sin cambio alguno: Lot es el ejemplo del casado que no se atreve a ascender al monte de la perfección.

Por el contrario, las vírgenes y los continentes (*Sententiae* 3, 8: «De virginibus et continentibus») han de renunciar completamente a

la carne. Parece que esto da pie a una serie de capítulos dedicados al ordenamiento moral de la vida consagrada: hay quienes recientemente se apartaron del siglo y huyen de la vida activa, pero no practican las virtudes, lo que les hará entregarse al ocio y los malos pensamientos (*Sententiae* 3, 9: «De nuper conversis a saeculo»)⁵⁵⁶; pero la mente también debe morir al mundo, por eso son necesarios el ayuno y la abstinencia (*Sententiae* 3, 10: «De ieiunio vel abstinentia»), así como el desprenderse de las riquezas materiales (*Sententiae* 3, 11: «De spontanea paupertate») y el recurrir a la comida y la vestimenta sólo para cubrir las necesidades básicas del cuerpo (*Sententiae* 3, 12: «De adhibendis pro corporis necessitate subsidiis»). Aunque extraídos de Gregorio Magno, se trata de preceptos ascéticos que encontramos en el ordenamiento moral de la vida monástica de la época, como el *De institutione virginum* de Leandro o la *Regula monachorum* de Isidoro⁵⁵⁷; la diferencia más marcada, naturalmente, está en el precepto de la vida activa, que aquí aparece por vez primera en un texto hispánico de estas características.

Como si identificara tal vida consagrada con la perfecta santidad, Tajón dedica ahora unos capítulos a los elegidos de Dios donde recupera la información ya consabida: aun en el mundo, los santos desean volver a Dios y alcanzar la patria celestial (*Sententiae* 3, 13: «De sanctis viris quietam vitam diligentibus»)⁵⁵⁸, pero con ese deseo se edifican en la vida presente, donde se hallan como peregrinos a la patria celestial (*Sententiae* 3, 14: «De sanctis viris activae et

⁵⁵⁶ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 3, 9: «Sunt nonnulli, qui mundi quidem actiones fugiunt, sed nullis virtutibus exercentur. Hi nimirum torpore non studio dormiunt, et idcirco interna non conspiciunt quia caput non in lapide, sed in terra posuerunt. Quibus plerumque contingit, ut quanto securius ab externis actionibus cessant, tanto latius immundae in se cogitationis strepitum per otium congerant» (PL 80, col. 860B/C). Se trata del mismo pasaje citado en *Sententiae* 2, 49, pero sin las modificaciones para hacerlo de aplicación específica a los monjes.

⁵⁵⁷ Cfr. A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, vol. 11, pp. 90-100, 139-49.

⁵⁵⁸ «Sancti viri, quia nihil huius mundi appetunt, nullis procul dubio in corde tumultibus premuntur. Omnes quippe inordinatos desideriorum motus a cubili cordis manu sanctae considerationis eiciunt; et quia transitoria cuncta despiciunt, ex his nascentes cogitationum insolentias non patiuntur. Solam namque aeternam patriam appetunt, et quia nulla huius mundi diligunt, magna mentis tranquillitate perfruuntur...» (PL 80, col. 864C/D).

contemplativae vitae deditis»⁵⁵⁹. Lo innovador está aquí en los ejemplos, pues Tajón, fiel a Gregorio, expone los modelos diversos de David, Jacob, Isaac, Rebeca, Pablo. Los tumultos del mundo (*Sententiae* 3, 15: «De electis inter tumultus reproborum bene viventibus»), donde los malvados rodean a los elegidos, son una prueba de Dios para que progresen espiritualmente, pues «non est valde laudabile bonum esse cum bonis, sed bonum esse cum malis»⁵⁶⁰. La vida terrena es un camino de angustias en el que nos vemos rodeados de concupiscencias que debemos aprender a rechazar (*Sententiae* 3, 16: «De presuris electorum»)⁵⁶¹.

Como un excursus a esta relación sobre la vida de los elegidos siguen dos capítulos sobre los milagros: respectivamente los obrados por los elegidos (*Sententiae* 3, 17: «De electorum miraculis») y los réprobos (*Sententiae* 3, 18: «De reproborum miraculis»). No es necesario que los milagros sean visibles, y de hecho son tanto más grandes cuanto más toquen el alma⁵⁶²: Tajón y Gregorio piensan aquí en el proceso de conversión como un milagro, posible por la intervención de la gracia, y ayudado por la palabra y el ejemplo de los predicadores⁵⁶³. En todo caso, en tiempos de los apóstoles se obraban milagros físicos para convertir a los fieles, a los que había que impresionar. Los réprobos también pueden obrar milagros, pero no debemos admirarlos: sus milagros nacen de la soberbia, no son fruto

⁵⁵⁹ «Iusti viri quanto in caelestibus per contemplationis radium inhaerere desiderant, tanto in terra aedificari refugiant, ubi se peregrini et hospites noverunt» (PL 80, col. 866B/C).

⁵⁶⁰ PL 80, col. 869A/B.

⁵⁶¹ «Quasi quaedam angustia est itineris, in hoc quidem mundo vivere, sed de huius mundi concupiscentia nihil habere, aliena non appetere, propria non tenere, laudes mundi despicere, et pro Deo opprobria amare, gloriam fugere, despectum sequi [*correxí ex codd.*, despectumque appetere PL], adulantes despicere, despicientes honorare, mala nocentium ex corde dimittere, et erga eos dilectionis gratiam immobilem in corde retinere» (PL 80, col. 869B/C).

⁵⁶² «Miracula igitur quae operantur electi tanto maiora sunt, quanto spiritalia; tanto mirabiliora sunt, quanto per haec non corpora sed animae suscitantur» (PL 80, col. 870C).

⁵⁶³ Ciertas reflexiones de este capítulo (*Sententiae* 3, 17) invitan a pensarlo así: «Sacerdotes Ecclesiae cum per exorcismi gratiam manum credentibus imponunt, et habitare malignos spiritus in eorum mente contradicunt, quid aliud faciunt nisi daemonia eiciunt?... Fideles sanctae Ecclesiae quoties proximos suos in bono opere infirmari conspiciunt, et exemplo suae operationis illorum vitam roborant, quae in propria actione titubabat, quid aliud faciunt nisi super aegrotos manus imponunt, ut bene habeant?» (PL 80, col. 870B/D)

de la piedad y la caridad (esos mismos milagros que se realizan ocultos a los ojos)⁵⁶⁴.

Los carismas concedidos por Dios a los santos están orientados a ese mismo principio de caridad (*Sententiae* 3, 19: «De divinis carismatibus»). Un milagro como el de poder obrar curas milagrosas, por ejemplo, será inútil si no viene acompañado del don de la profecía, que permita reunir al alma con Dios⁵⁶⁵. Los carismas se reparten entre los santos: ninguno de ellos los tiene todos, pero la suma de ellos logra la perfección del cuerpo místico, unido en la caridad⁵⁶⁶. Tajón se hace eco aquí de la idea del cuerpo místico de la Iglesia, el conjunto de los miembros de Cristo unidos en la caridad, tan importante en el pensamiento gregoriano⁵⁶⁷, y que no tenía lugar en Isidoro.

La realización de la caridad está en las obras, por eso sigue el capítulo de las virtudes cardinales (*Sententiae* 3, 20: «De quatuor virtutibus, id est prudentia, temperantia fortitudine atque iustitia»), en las que «tota boni operis structura consurgit»⁵⁶⁸. Nuevamente vuelve Tajón a la dialéctica entre vida activa y contemplativa (*Sententiae* 3, 21: «De vita activa et contemplativa»): esta última es superior, porque nace del impulso de ver la patria celestial⁵⁶⁹; pero nadie puede llegar a

⁵⁶⁴ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 3, 18: «Non sunt amanda signa vel miracula, quae possunt cum reprobis haberi communia: sed caritatis atque pietatis miracula, quae tanto securiora sunt, quanto et occulta; et de quibus apud Deum eo maior sit retributio, quo apud homines minor est gloria» (PL 80, col. 872C).

⁵⁶⁵ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 3, 19: «Plerumque vir sanctus operatione virtutum ad praesentem vitam etiam mortuos revocat; et tamen prophetiae gratiam non habens quae ventura sunt ignorat. Ille ventura quaeque velut praesentia attendit, et tamen in nulla signorum operatione se exerit» (PL 80, col. 873A).

⁵⁶⁶ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 3, 19: «Omnipotens Deus sic cuncta moderatur ut dum singula quaeque sunt omnium, interposita quadam charitatis necessitudine, fiant omnia singulorum: et unusquisque sic quod non accepit in altero possideat, ut ipse alteri possidendum quod accepit humiliter impendat» (PL 80, col. 873B/C).

⁵⁶⁷ Cfr. C. Straw, *Gregory the Great*, pp. 90-106.

⁵⁶⁸ PL 80, col. 874C.

⁵⁶⁹ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 3, 21: «Duae sunt sanctorum virorum vitae, activa scilicet et contemplativa; sed activa prior est tempore quam contemplativa, quia ex bono opere tenditur ad contemplationem. Contemplativa autem maior est merito quam activa, quia haec in usu praesentis operis laborat, illa vero sapore intimo venturam iam requiem degustat» (PL 80, col. 875B/C). Más adelante: «Quamvis activa vita bona sit, melior tamen est contemplativa; quia illa cum mortali vita deficit, ista vero in immortalis vita plenius excrescit» (PL 80, col. 875C/D). Tajón reproduce además la exégesis del sepulcro doble de Sara tal como se lee en Gregorio, por contraposición a los cambios introducidos por Isidoro a este

ella sin practicar la caridad, reflejada en las buenas obras, que es el elemento de perfección de la vida activa⁵⁷⁰: una y otra están profundamente entrelazadas⁵⁷¹, como los dos preceptos de la caridad.

Estando claro este núcleo del programa moral, los siguientes capítulos vienen a relacionar con él los más diversos aspectos de la vida espiritual. En la oración (*Sententiae* 3, 22: «De oratione»), el hombre debe tener consciencia de que no ha de pedir a Dios por sus bienes temporales, sino por las riquezas eternas⁵⁷²; la oración así practicada tendrá ese efecto de reconducir el alma con Dios⁵⁷³; la correcta oración es además un paso necesario para la penitencia, pues permite recordar los pecados para llorarlos y hacer que nos arrepintamos de ellos⁵⁷⁴.

Los siete dones del Espíritu Santo (*Sententiae* 3, 23: «De distributione spiritus septiformis») nos permiten ascender hacia Dios: ellos están presentes en todo el proceso de conversión, que está ligado indisolublemente a la intervención de la gracia. La conversión, nuevamente, exige la caridad para con el prójimo (*Sententiae* 3, 24: «De non reddendo malum pro malo»), que resultará en la concordia de los buenos, en la unidad por la caridad de los miembros del cuerpo

respecto: «In libro Genesis scriptum est: *Sepelivit Abraham coniugem suam in sepulcro duplici* (Gen. 23, 19). Activa vita quasi sepulcrum est, quia a pravis operibus mortuos tegit; sed contemplativa perfectius sepelivit, quia cunctis mundi actionibus funditus dividit» (PL 80, col. 877D)

⁵⁷⁰ «Nemo mortalium cognoscens Deum, ad eius regnum ingreditur, nisi bene prius operetur. Sine contemplativa ergo vita intrare possunt ad caelestem patriam, qui bona quae possunt operari non negligunt. Sine activa autem intrare non possunt, si negligunt operari bona quae possunt» (PL 80, col. 875D-876A).

⁵⁷¹ «Si per activam vitam boni aliquid agimus, ad caeleste tamen desiderium per contemplativam volamus» (PL 80, col. 875D).

⁵⁷² Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 3, 22: «Nec lucrum suae esse petitionis deputant, si hic sint temporaliter pauperes, et illic beatitudine divites in aeternum vivant: sed solis, ut dictum est, visibilibus intenti, labore postulationis renuunt invisibilia mercari» (PL 80, col. 878B).

⁵⁷³ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 3, 22: «Cum mens uniuscuiusque electi in precibus ad Auctoris sui speciem anhelat, divinis desideriis inflammata, supernis coniungitur, ab inferioribus separatur, amore fervoris sui se aperit ut capiat, et capiens inflammat; et superiora amare, iam sursum ire est: dumque magno desiderio ad coelestia inhiat, miro modo hoc ipsum quod accipere quaerit degustat» (PL 80, col. 878B).

⁵⁷⁴ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 3, 22: «In oratione hoc est salubre remedium, ut cum mens se ex memoria culpae reprehendit, hoc prius defleat quod erravit; quatenus dum ab erroris macula fletibus tergitur, in petitione sua cordis facies ab auctore munda videatur» (PL 80, col. 879C-880A).

místico de Cristo, que alcanzarán la salvación (*Sententiae* 3, 25: «De pace et concordia»). Siguen luego las virtudes asociadas al proceso de conversión del hombre: primero la paciencia (*Sententiae* 3, 26), con la que dominamos las pasiones y deseos carnales que nos apartan del recto camino; luego la humildad (*Sententiae* 3, 27), que domina la soberbia, por la que Satanás y el hombre se condenaron apartándose de Dios; por último la simpleza (*Sententiae* 3, 28), que nos aparta de la falsedad y nos vuelve puros de corazón. Con ellas uno será el propósito del corazón y el cuerpo (*Sententiae* 3, 29: «De intentione cordis et corporis»): siguiendo los dictados del corazón puro y habiendo dominado el impulso de los deseos carnales, emplearemos la carne para nuestro reencuentro con Dios, pues el corazón es el ojo que guía nuestro cuerpo para el santo propósito⁵⁷⁵.

Cumplida la domesticación del cuerpo, el alma se lanzará a la práctica de las virtudes que nacen del precepto de caridad con Dios y el prójimo: la mansedumbre (*Sententiae* 3, 30), la obediencia (*Sententiae* 3, 31), la vergüenza (*Sententiae* 3, 32), la misericordia y piedad (*Sententiae* 3, 33), las limosnas (*Sententiae* 3, 34). Definen estas virtudes a los elegidos, que por ellas viven en la tribulación, padeciendo en esta vida por aquello que les llevará a la eternidad; pero tienen en nada tales pasiones, y, al ejemplo de San Pablo, se compadecen también del prójimo, de quien evalúan las heridas del corazón que le retienen preso del mundo, resumiendo así la caridad a Dios y al hombre (*Sententiae* 3, 35: «De passione electorum et compassione proximorum»)⁵⁷⁶. Con ello el elegido no siente sino un

⁵⁷⁵ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 3, 29: «Lucerna corporis est oculus... Per oculum exprimitur praeveniens opus suum cordis intentio; quae priusquam se in actione exercent hoc iam quod appetit contemplatur... Vigilanti cura per cuncta opera intentio nobis nostra pensanda est, ut nihil temporale in his quae agit appetat; totam se in soliditate aeternitatis figat: ne si extra fundamentum actionis nostrae fabrica ponitur, terra dehiscere solvatur» (PL 80, col. 887A/B).

⁵⁷⁶ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 3, 35: «Apostolus in propria passione metuebat, ne dum et ipsum discipuli afflictum pro fide verberibus agnoscerent, fideles se profiteri recusarent. Unde eisdem scribit, dicens: *Nemo moveatur in tribulationibus istis. Ipsi enim scitis quod in hoc positi sumus* (1 Th 3, 3). O immensa caritatis viscera Pauli apostoli! despicit passiones quas ipse patitur, et curat ne quid pravae persuasionis discipuli in corde patiantur. In se contemnit vulnera corporis, et in aliis vulnera medetur cordis. Habent hoc iusti proprium, ut in dolore positi tribulationis suae, curam non deserant utilitatis alienae; et cum de se adversa patientes dolent, aliis necessaria docentes praevident, et quasi percussi quidam magni medici

gozo inefable (*Sententiae* 3, 36: «Quid sit iubilum»), porque así está cumpliendo su deseo de alcanzar el cielo (*Sententiae* 3, 37: «De regni caelesti desiderio»). La conversión tiene así la *llama de amor viva*, encendida por la caridad, que falta en Isidoro.

Sólo la caridad, en efecto, nos libra del pecado, y ella nos lleva al servicio del prójimo, por lo que sólo por dicho servicio nos libramos de pecar (*Sententiae* 3, 38: «De bonorum concordia»): «Tunc caritas a iugo culpae liberos reddit, cum vicissim nos nostro per amorem servitio subicit»⁵⁷⁷. Tajón habla entonces de las virtudes de la vida en comunidad: la conservación de la amistad (*Sententiae* 3, 39) y la lectura común (*Sententiae* 3, 40), que nos enseña las delicias del mundo que perdimos, para que conociéndolas podamos amarlas (*Sententiae* 3, 41: «De spiritalibus deliciis»)⁵⁷⁸; también la discreción, o el saber cómo saber actuar virtuosamente según el momento (*Sententiae* 3, 42); el silencio (*Sententiae* 3, 43); el evitar la malidencia (*Sententiae* 3, 44).

Los siguientes capítulos pueden ser considerados como una exposición del desarrollo del proceso de penitencia. No un tratado de penitencia en sí, como ya vio Martín Hernández, que advierte oportunamente que ciertos aspectos como la administración del sacramento de la confesión no están convenientemente desarrollados y en su opinión debían de resultar sobreentendibles para el lector⁵⁷⁹. Tajón comprendió muy bien el pensamiento penitencial de Gregorio,

aegrotant. Ipsi tolerant scissuras vulneris, et aliis proferunt medicamenta sanitatis» (PL 80, col. 894A/B).

⁵⁷⁷ PL, col. 895A.

⁵⁷⁸ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 3, 41: «Augent spiritalis deliciae desiderium in mente, dum satiant, quia quanto magis earum sapor percipitur, eo amplius cognoscitur quod avidius ametur. Et idcirco non habitae amari non possunt, quia earum sapor ignoratur. Quis enim amare valeat quod ignorat?... Spiritalis delicias tunc homo amisit, cum in paradiso peccavit. Extractus enim a cibo aeternae dulcedinis os clausit. Unde nos quoque nati in huius peregrinationis aerumna, qui fastidiosi iam venimus, nescimus quid desiderare debeamus... Contemptas enim illas delicias ad memoriae nostrae oculos revocat, easque nobis proponit, in promissione torporem excutit, atque ut fastidium nostrum repellere debeamus, invitat, ac dicit: *Gustate, et videte, quam suavis est Dominus* (Ps 33, 9)» (PL 80, col. 897D-898B).

⁵⁷⁹ P. Martín Hernández, *El pensamiento penitencial de Tajón*, pp. 185-222. En su opinión las *Sententiae* también reflejarían la inexistencia de una penitencia pública en tiempos de Tajón, visto que los preceptos extraídos de Gregorio parecen apuntar al carácter totalmente privado del sacramento.

distinto en lo doctrinal del de Isidoro, y lo reformula con bastante claridad en esta sección de sus *Sententiae*.

Tajón comienza tratando la contrición (*Sententiae* 3, 45: «De compunctione»): al haber hecho introspección (fruto en última instancia de una inspiración de la gracia) y tener delante nuestros pecados, la mente desea hacer penitencia para reconciliarse con el Creador, y una vez llena del espíritu de la penitencia desea sólo llorar sus pecados⁵⁸⁰. Extracta Tajón el ejemplo de San Pablo, arrepentido ante Dios por haber perseguido a la Iglesia. En el proceso de compunción el alma teme primero los suplicios eternos (lo que posteriormente se llamará *attritio*, atrición), pero luego, una vez llorados y purgados los pecados, se inflama del amor a la patria celestial, alcanzando así la perfección (luego *contritio*, contrición)⁵⁸¹. Esta doctrina de la compunción, en tanto fiel a Gregorio, diverge de lo que se lee en Isidoro, principalmente en el mejor ejemplo de su pensamiento penitencial, los *Synonyma*, como ya vimos aquí más atrás. La expresión de la penitencia en Isidoro es mucho más dura y carece del fin de amor y caridad que exponen Gregorio y Tajón, que en última instancia vincularán a partir de ello el deseo de contemplación con las obras de la vida activa⁵⁸².

El capítulo siguiente (*Sententiae* 3, 46: «De spe et formidine electorum») profundiza en esa primera fase de la penitencia. El penitente no se habrá convertido plenamente hasta que, ante el temor de las penas eternas, haya purgado con lágrimas los pecados. Los pecados han de llorarse por separado y no a la vez, y no ha de perderse

⁵⁸⁰ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 3, 45: «Omnipotens Dominus culpas operis obicit, et pia manu gratiae vincula cordis solvit, ut ad vacationem poenitentiae mens nostra se erigat, et carnis soluta compedibus, in auctorem suum libera gressum amoris tendat. Cum vehemens poenitentiae spiritus mentem occupat, omnem in ea explorationem reprehensibilis gaudii perturbat, ut nihil ei jam nisi flere libeat, nihil quod se terrere possit, attendat» (PL 80, col. 900C/D).

⁵⁸¹ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 3, 45: «Principaliter tamen compunctionum genera duo sunt, quia Deum [ad Deum PL] sitiens anima, prius timore compungitur, post amore. Prius enim sese in lacrymis afficit, quia dum malorum suorum recolit, pro his perpeti aeterna supplicia pertimescit... Sicque fit ut perfecta compunctio formidinis tradat animum compunctioni dilectionis» (PL 80, col. 902B/C).

⁵⁸² Sobre la penitencia según Gregorio cfr. C. Straw, *Gregory the Great*, pp. 213-35.

la esperanza de reconciliación con Dios⁵⁸³. Al haberlos purgado, daremos en hacer buenas obras, pero tenemos que saber que es imposible que no volvamos a pecar⁵⁸⁴. Continúa diciendo Tajón (*Sententiae* 3, 47: «De poenitentia») que debemos llorar los bienes que no hicimos y los males que hicimos. Hacer penitencia no es sino quemarse completamente, saberse ceniza, y matar lo que se era para renacer como un hombre nuevo⁵⁸⁵. La penitencia deriva en la confesión de la iniquidad cometida (*Sententiae* 3, 48: «De confessione»), que es la mayor expresión de humildad: negarse a confesar no será sino un acto de soberbia. Nada se dice aquí al respecto, pero sabemos por el libro 2 (*Sententiae* 2, 38) que el responsable de administrar el sacramento de la confesión es el obispo, a quien le ha sido conferida la «potestas ligandi et solvendi».

El corazón que ya ha hecho penitencia tiene «grave consilium», en cuanto que recibe de Dios el premio de la estabilidad (*Sententiae* 2, 49: «De gravitate consilii»)⁵⁸⁶. Significa esto que cuando las tentaciones asalten el alma, el buen cristiano estará preparado para ellas con la estabilidad de su corazón: lo que en otras partes llama Gregorio la «constantia mentis». Ése es el fin del proceso de penitencia para el estado psicológico del hombre⁵⁸⁷.

⁵⁸³ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 3, 46: «Neque enim uno eodemque tempore aequae mens de omnibus dolet; sed dum nunc huius, nunc illius culpa memoria acrius tangitur, simul de omnibus in singulis commota purgatur. Admonendi sunt timore formidinis oppressi, ut de misericordia quam postulant praesumant, ne vi immoderate afflictionis intereant» (PL 80, col. 903C).

⁵⁸⁴ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 3, 46: «Peccata enim tegimus, cum bona facta malis actibus superponimus. Omne enim quod operitur, inferius ponitur; et hoc unde operitur, desuper ducitur. Quando ergo abdicamus mala quae fecimus, et eligimus bona quae facimus quasi tegimen illi rei superducimus, quam videri erubescimus. Sancti viri adhuc in hac vita constituti habent, quod ante Dei oculos operire debeant, quia omnino est impossibile ut aut in opere, aut in locutione, aut in cogitatione nunquam delinquant» (PL 80, col. 904A).

⁵⁸⁵ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 3, 47: «Poenitentiam agere est, contemplata summa essentia, nihil aliud quam favillam se cineremque cognoscere. In cilicio asperitas et punctio peccatorum; in cinere autem pulvis ostenditur mortuorum» (PL 80, col. 904D).

⁵⁸⁶ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 3, 49: «Grave autem consilium cordis omnem inconstantiam vagationis expellit... cum per gratiam respicit vagam mentem, in consilii stabilitatem figit. Cum Deus omnipotens leves motus hominis misericorditer dignatur aspicere, hunc protinus ad constantiae maturitatem format, atque supernae gratiae respectu cor ejus ad gravitatem consilii repente perducit» (PL 80, col. 906C/D).

⁵⁸⁷ Colocando este capítulo al final del proceso de penitencia Tajón demuestra haber comprendido muy bien lo que el sacramento significaba para Gregorio. Cfr. las

Expuesta así la penitencia, Tajón vuelve nuevamente a las obras de caridad, que son resultado natural de la conversión del penitente: así es como entiende Tajón el término *hospitalitas* (*Sententiae* 3, 50: «De hospitalitate»)⁵⁸⁸. El convertido, por lo demás, odiará la corrupción de la vida presente; sin embargo, seguirá en el mundo (*Sententiae* 3, 51: «De corruptione vitae praesentis»)⁵⁸⁹, y sólo recibirá del Creador breves momentos de contemplación⁵⁹⁰.

Cierran el libro consideraciones sobre los efectos del cuerpo en el estado moral del hombre: los sanos deben temer la salud del cuerpo, pues les puede llevar a entregarse a los placeres; la salud debe orientarse a la práctica de las virtudes (*Sententiae* 3, 52: «De salute corporis»). Por su parte, los enfermos deben aprender a considerarse tanto más cerca de Dios cuanto más les azota la tribulación (*Sententiae* 3, 53: «De aegritudine corporis»)⁵⁹¹. El último capítulo (*Sententiae* 3, 54: «De morte corporis») es una reflexión sobre la muerte como fin supremo de la peregrinación de la vida presente: es deseada por el justo, y en ella el justo se separa definitivamente del réprobo, alcanzándose la salvación o la condena.

Se puede decir que el libro 4 presenta el camino a la condena, aunque con una llamada a la esperanza para los pecadores. En cualquier caso, todo lo que tenga que ver con el pecado y los vicios encuentra aquí su desarrollo específico, pese a que el orden en que se presentan los elementos no siempre resulta del todo claro.

consideraciones sobre la «constantia mentis» y su relación con la penitencia en C. Straw, *Gregory the Great*, pp. 236-8.

⁵⁸⁸ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 3, 50: «Hospitalitatem fraternitatis amare, caritatis opera diligere, nobis valde necessarium est. Unde egregius praedicator, nobis utraque commendans, ait: *Caritas fraternitatis maneat in vobis, et hospitalitatem nolite oblivisci* (Heb. 13, 1)» (PL 80, col. 906D-907A).

⁵⁸⁹ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 3, 51: «Iustis in hac vita positis ipsa sarcina suae corruptionis onerosa est, quod vigiliae defatigant, somnus quaeritur, ut vigiliarum labor atque anxietas temperetur» (PL 80, col. 907C).

⁵⁹⁰ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 3, 51: «Humana creatura eo ipso quo creatura est, in semetipsa habet sub se defluere; sed a conditore suo homo accipit, ut et super se contemplatione rapiatur, et in seipso in incorruptione teneatur. Creatura humana corruptioni subdita, ne sub se defluat, sed in incorruptione persistat, ad incommutabilitatis statum Auctoris sui dextera levatur» (PL 80, col. 908A).

⁵⁹¹ Ambos capítulos no son sino una cita literal de Gregorius Magnus, *Regula pastoralis* 3, 12, sobre cómo instruir respectivamente a los sanos y a los enfermos.

El libro se inicia con un capítulo sobre la orientación que puede adquirir lo que alguien dice (*Sententiae* 4, 1: «De quadripartita qualitate locutionis»): se pueden decir maldades con apariencia de maldad, bondades con apariencia de bondad, maldades con apariencia de bondad. Tal reflexión está situada aquí para ofrecer la apariencia de un desarrollo deductivo, pues en el siguiente capítulo (*Sententiae* 4, 2: «De divinis iudiciis») leemos que Dios puede hacer cosas buenas a los malvados y maldades a los buenos, pero su orientación siempre será buena (los malvados acabarán hallando que su camino les conducirá a la condenación eterna, y los buenos encuentran en la tribulación una forma de perfeccionarse) y el hombre no deberá osar contradecir los juicios de Dios. Los que han experimentado los pecados carnales pueden levantarse de su desgracia haciendo penitencia (*Sententiae* 4, 3: «De his qui in peccatis labuntur, quod post ruinam surgere nequeam»). Sólo la penitencia nos reconcilia con Dios, y de nada sirven las ofrendas si no hay una verdadera conversión (*Sententiae* 4, 4: «De muneribus vel oblationibus Deo offerendis»), pues serán una obra viciosa con apariencia de virtud. Muestra esta serie por vía negativa lo que ya se enseñó en el libro 3, destacando la centralidad de la penitencia para reconciliar al pecador con Dios.

Lo siguiente es la doctrina sobre el pecado. Siguiendo estrictamente a Gregorio, y acorde también con el pensamiento de Isidoro, Casiano y la tradición monástica oriental, Tajón se ocupa de dejar claro que es por los sentidos por donde penetra la concupiscencia que corrompe el alma y, así, empuja al pecado (*Sententiae* 4, 5: «De quinque sensibus corporis»)⁵⁹². Es el diablo el

⁵⁹² Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 4, 6: «Et cum sit invisibilis anima, nequaquam corporearum rerum delectatione tangitur, nisi quod inhaerens corpori, quasi quaedam egrediendi foramina ejusdem corporis sensus habet. Ieremias propheta, de corporis sensibus narrans, ait: *Ascendit mors per fenestras nostras, ingressa est domos nostras* (Ier. 9, 21). Mors quippe per fenestras ascendit, et domos ingreditur, cum per sensus corporis concupiscentia veniens habitaculum mentis irrumpit. Per Isaiam prophetam de iustis dicitur: *Qui sunt hi qui ut nubes volant, et quasi columbae ad fenestras suas* (Is. 9, 8)? Iusti namque volare ut nubes dicti sunt, quia a terrenis contagiis sublevantur, et quasi columbae ad fenestras suas sunt, quia per sensus corporis exteriora quaeque intentione non respiciunt rapacitatis, eosque foras non rapit concupiscentia carnalis. Sanctus Iob, qui acceptis corporis sensibus, velut subiectis ministris, quidam aequissimus iudex praeest, culpas conspicit, antequam veniant, et velut insidianti morti fenestras sui corporis claudit, dicens: *Pepigi foedus cum oculis meis, ut ne cogitarem quidem de virgine* (Iob 21, 1). Cum sit

que se vale de los sentidos para incitar al pecado (*Sententiae* 4, 6: «De Satanae tentamentis vel fallaciis daemonum»). Tajón, como Isidoro, presta atención a las tentaciones diabólicas por medio de los sueños, que le ocupan aquí en dos capítulos (*Sententiae* 4, 7-8: «Quot sint genera somniorum», «De nocturnis illusionibus»). La información no es muy distinta de la de Isidoro, si acaso con mayor énfasis sobre el hecho de que los santos poseen la virtud del discernimiento entre las revelaciones oníricas y las ilusiones del demonio⁵⁹³.

Las *Sententiae* de Tajón, en su dependencia de Gregorio, se vuelven una obra donde las reflexiones sobre la penetración de la tentación en el alma resultan mucho más profundas que su precedente isidoriano, más interesado en prescribir la necesidad de abstinencia y moderación como único remedio del ensoberbecimiento que lleva al pecado. Se ocupa Tajón de citar cómo describe Gregorio las heridas que el diablo nos inflige por medio de los vicios, a los que nosotros consentimos con nuestra voluntad⁵⁹⁴, e indaga recurrentemente en el peso corruptor de la carne a la hora de hablar de cada vicio en concreto, y en general el proceso por el que los vicios llegan a adueñarse del hombre⁵⁹⁵, un aspecto más bien secundario en Isidoro,

invisibilis anima, nequaquam corporearum rerum delectatione tangitur, nisi quod inhaerens corpori, quasi quaedam egrediendi foramina eiusdem corporis sensus habet. Quinque corporis sensus, visus scilicet, auditus, gustus, odoratus et tactus, quasi quaedam viae mentis sunt quibus foras veniat, et ea que extra ejus sunt substantiam concupiscat. Per hos etenim corporis sensus quasi per fenestras quasdam exteriora quaeque anima respicit, respiciens concupiscit» (PL 80, col. 917A/C).

⁵⁹³ Ello debido a que Tajón hace un uso extenso de los *Dialogi* donde Gregorio desarrolla convenientemente esa apreciación. Estudió bien el asunto J. Keskiahó, *Dreams and Visions in the Early Middle Ages*, pp. 119-23.

⁵⁹⁴ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 4, 10 («De multimodis vitiis»): «Antiquus hostis tentationis suae vulnere ab omni parte nos impetit. Saepe enim dum gula restringitur, ut libido subigatur, inanis gloriae aculeus mentem pulsatur. Si autem corpus abstinentiae afflictione non atteritur, contra mentem libidinis flamma se excitat. Saepe dum servare parcimoniam nitimur, ad tenaciam labimur. Et saepe dum possessa effuse tribuimus, ad avaritiam ducimur, quia rursum colligere quaerimus quod tribuamus. Omne peccatum hostis quidem callidus suadet, sed nos ejus suasionibus consentiendo assidue peccata perpetrando cumulamur» (PL 80, col. 922C/D).

⁵⁹⁵ Así sobre la soberbia: «Si auctorem suum homo superbiendo contemnit, iure et a subiecta carne praelium suscipit. Unde et ille primus inobediens, mox ut superbiendo peccavit, pudenda contextit; quia enim contumeliam spiritus Deo intulit, mox contumeliam carnis invenit» (*Sententiae* 4, 14: «De superbia et vanagloria», PL 80, col. 920B); la avaricia: «Aestu avaritiae homines accensi, eo maiora de se opera humanis oculis ostendunt, quo ampliora sibi

mucho más preceptivo a este respecto como hemos dicho. Para vencer el pecado, dicen Tajón y Gregorio, será indispensable la penitencia, pues si un corazón está contrito los vicios no pueden movernos a pecar⁵⁹⁶. Se evitará así la hipocresía de las buenas obras que no están movidas por la caridad, sino por la soberbia, orientadas sólo al provecho y la satisfacción del sujeto que las hace: los vicios con apariencia de virtud⁵⁹⁷.

Tajón no parece tener interés en dejar constancia de clasificación alguna de los vicios. En la tradición latina, ocho son los vicios según Casiano (*gastrimargia*, *luxuria*, *avaritia*, *tristitia*, *ira*, *acedia*, *vanagloria*, *superbia*, aceptados por ejemplo en el *Epistola de octo de vitiis* de Eutropio de Valencia), y siete para Gregorio (*inanis gloria*, *invidia*, *ira*, *tristitia*, *avaritia*, *ventris ingluvies*, *luxuria*, con la

ab hominibus offerri munera appetunt. In libro beati Job scriptum est: *Ignis devorabit tabernacula eorum qui munera libenter accipiunt* (Iob 15, 34). Sicut enim corpus in tabernaculo, sic mens habitat in cogitatione; sed ignis tabernacula devorat, cum aestus avaritiae cogitationes devastat» (*Sententiae* 4, 15: «De avaritia», PL 80, col. 931D-922A); el deseo que penetra por los ojos: «Quisquis per corporis fenestras incaute exterius respicit, plerumque in delectationem peccati etiam nolens cadit, atque obligatus desideriis incipit velle quod noluit. Praecepta anima, dum ante non providet, ne incaute videat quod concupiscat, caeca post incipit desiderare quod vidit» (*Sententiae* 4, 23: «De concupiscentia oculorum», PL 80, col. 939B/C); y además: «Acetum si mittatur in nitro, fervescit nitrum, sicut scriptum est: *Sicut acetum in nitro, ita qui cantat cantica cordi pessimo* (Prv 25, 20). Perversa mens, quando per increpationem corripitur, aut per praedicationis dulcedinem ad bona suadetur, de correptione fit deterior. Et inde in murmurationis iniquitate succenditur, unde debuit ab iniquitate compesci» (*Sententiae* 4, 33: «De murmuri», PL 80, col. 949C).

⁵⁹⁶ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 4, 11 («De nonnullis vitiis quae se virtutes simulant»): «Cum vis compunctionis nos in intimis afficit, omnis strepitus pravae suggestionis immutescit, quia si cor veraciter dolet, linguam contra nos vitia non habent. Nam cum plena vita rectitudinis quaeritur, supervacua suggestio pravitatis obduratur. Si forti studio nos contra vitiorum incentiva stringimus, ipsa etiam vitia ad usum virtutis immutamus. Nonnullos ira possidet, sed hanc dum rationi subiciunt, in sancti zeli ministerium vertunt. Nonnullos superbia erigit; sed dum divinae fortitudini animum inclinant, hanc ad defensionem iustitiae in vocem liberae auctoritatis immutant. Nonnullos fortitudo carnis illecebrat; sed dum exercendis piis operibus corpus subdunt, unde iniquitatis stimulum passi sunt, inde pietatis lucra mercantur» (PL 80, col. 925A/B).

⁵⁹⁷ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 4, 11: «Sicque fit ut intermistis vitiis dum mundam in se speciem hypocrita non ostendit, quasi unum colorem tigris habere nequaquam possit. Saepe nonnulla vitia virtutes se esse mentiuntur, sicut effusio nonnunquam misericordia, et tenacia nonnunquam parcimonia, et crudelitas aliquando iustitia vult videri. Plerumque mentem ad loquendi impetum, vanae gloriae anxietas nequaquam se intra silentium capiens, quasi zelus caritatis inflamat, atque appetitae ostensionis vis ad effrenationem locutionis impellit, et quasi sub studio consulendi libido erumpit apparendi» (PL 80, col. 925C).

superbia como raíz misma del pecado), lista esta última que, con cambios mínimos (la identificación de la *inanis gloria* con la *superbia*), constituirá la posterior lista de los pecados capitales desde el siglo XIII. Ya vimos que Isidoro (*Sententiae* 2, 37, 2) era equívoco en este punto, puesto que, si bien citó la lista de vicios de Gregorio, siguió hablando de la acedia, que el papa consideraba una forma de pereza o tristeza; Isidoro añadió incluso otro: el temor. Tajón dedicará capítulos específicos a los siete vicios de Gregorio, pero también hay, antes del correspondiente a la pereza, un capítulo «De torpore animi» (*Sententiae* 4, 31), es decir, evidentemente sobre la acedia, que Tajón construye a partir de sendos fragmentos tomados de *Regula pastoralis* 3, 32 (amonestación a los que obran vicios no con pasión, sino con conciencia) y *Regula pastoralis* 3, 15 (amonestación a los perezosos). Gregorio hablaba aquí del fenómeno del «torpor animi» como estado consecuente al vicio de la pereza, aunque el hecho de que Tajón le consagre un capítulo independiente parece sugerir un tratamiento como vicio específico. Por otra parte, Tajón dedica un mismo capítulo a la soberbia y la vanagloria (*Sententiae* 4, 14), aunque las citas gregorianas se refieren fundamentalmente a la soberbia: puede entenderse que Tajón consideró la vanagloria un estado del alma que sucede al acto de soberbia, como había hecho Isidoro (*Sententiae* 2, 38, 9)⁵⁹⁸.

Sea como fuere, Tajón distingue dos bloques claramente diferenciados de vicios: los que corrompen el alma y los que actúan directamente sobre la carne. La división se corresponde, *mutatis mutandis*, con la de Evagrio Pónico, quien distinguió entre vicios «irascibles» o de frustración y vicios «concupiscibles» o de posesión⁵⁹⁹. Aunque Gregorio, como sabemos, creía que el pecado tiene siempre su origen en la carne, también aceptó que el alma corrompida podía pecar impulsada por el deseo carnal: de ahí que hable él también de pecados de la alma y pecados del cuerpo, una

⁵⁹⁸ «De superbia nasci adrogantiam, non de adrogantia nasci superbiam. Nam nisi praecesserit occulta elatio mentis, non sequitur aperta iactantia laudis. Ita ergo in culpa praeponitur superbia adrogantiae, sicut praefertur origine» (CCSL 111, p. 169).

⁵⁹⁹ Un análisis sobre la evolución de la clasificación de los vicios desde Evagrio puede consultarse en R. Newhauser, *The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular*, pp. 181-93.

división de la que se hará eco asimismo Isidoro⁶⁰⁰. Tajón, como vemos, es bien consciente de la tradición que le precede al respecto, y la hace coherente con el texto entresacado de Gregorio.

Especialmente interesante es la serie de los pecados del alma, pues del orden de los capítulos y los fragmentos seleccionados se desprende que la práctica de tales pecados conduce necesariamente a la destrucción de la caridad que mantiene unidos a los miembros del cuerpo místico de la Iglesia. La soberbia (*Sententiae* 4, 14) es el origen del pecado⁶⁰¹. La avaricia (*Sententiae* 4, 15) es el apetito desordenado de los bienes terrenales, que produce el enfrentamiento con el prójimo⁶⁰². La iracundia (*Sententiae* 4, 16-7), cuando nace de la soberbia y no del deseo de corrección, pervierte su fin originario y destruye la caridad⁶⁰³. La envidia (*Sententiae* 4, 18-9) tiene como contraria a la caridad misma⁶⁰⁴. Tales vicios, pues, causan conflicto entre los hombres, de ahí que el justo no deba buscar la venganza, que es *malitia* (*Sententiae* 4, 20: «De malitia»)⁶⁰⁵. A estos capítulos sigue

⁶⁰⁰ Cfr. F. J. Lozano Sebastián, *San Isidoro de Sevilla*, pp. 94-6.

⁶⁰¹ «Quid elatione abiectius, quae dum supra se tenditur, ab altitudine verae celsitudinis elongatur? *Initium omnis peccati superbia est* (Sir 10, 15). Quid est autem superbia, nisi perversae celsitudinis appetitus? Perversa enim est celsitudo, deserto eo cui debet animus inhaerere principio, sibi quodammodo fieri atque esse principium» (PL 80, col. 928D). Tajón selecciona luego pasajes de Gregorio para demostrar la vinculación de la soberbia con los demás vicios.

⁶⁰² Así termina el capítulo: «Per Isaiam prophetam dicitur: *Inebriatus est in coelo gladius meus* (Is 24, 5). Ac si aperte diceret: Quia ira feriam superbos terrae, perpendite, si ipsos etiam quos in caelo iuxta me condidi pro elationis vitio percutere non peperi» (PL 80, col. 931A/B).

⁶⁰³ «...alia est ira quam impatientia excitat, alia quam zelus format. Illa ex vitio, haec ex virtute generatur. Si nulla ira ex virtute surgeret, divinae animadversionis impetum Phinees per gladium non placasset. Hanc iram quia Heli non habuit, motum contra se implacabiliter supernae ultionis excitavit. Nam quo contra subditorum vitia tepuit, eo contra illum ira districtae aeterni rectoris exarsit. *Irascimini*, inquit Psalmista, *et nolite peccare* (Ps 4, 5). Quod nimirum non recte intelligunt, qui irasci nos nobis tantummodo, non etiam proximis delinquentibus volunt. Si enim sic proximos ut nos amare praecipimur, restat ut sic eorum erratibus, sicut nostris vitiis, irascamur» (PL 80, col. 934D-935A).

⁶⁰⁴ «Cum perfecte in amore coelestis patriae homo rapitur, plene etiam in proximi dilectione sine omni invidia solidatur, quia cum nulla terrena desiderat, nihil est quod eius erga proximum caritati contradicat. Vera caritas quid est aliud quam oculus mentis carens invidia? Qui si terreni amoris pulvere tangitur, ab internae lucis mox intuitu laesus reverberatur» (PL 80, col. 936D-937A).

⁶⁰⁵ «Curandum magnopere est ut erga procaces quisque mansuetudinem longanimitatis exhibeat, ut malitiae peste languentibus gratiam benignitatis ostendat, ut discordes pace uniat,

uno titulado «De discordia» (*Sententiae* 4, 21), que nace fruto del conflicto que surge cuando desaparece la caridad entre los miembros de Cristo⁶⁰⁶. Se afirma aquí que la soberbia que subyace a los vicios desplaza el don de la concordia y genera conflicto⁶⁰⁷. Culmina esta serie con el capítulo «De odio» (*Sententiae* 4, 22), donde realmente se habla sólo de tolerar a los que odian y precaverse de la maledicencia, lo que parece concebido como un antídoto a la discordia. Tajón da de este modo una gran importancia a la caridad como fundamento para mantener unidos a los miembros del cuerpo místico de Cristo, dando a entender plenamente que romper la caridad implica quebrantar la unión de dichos miembros y provocar la discordia.

Los siguientes capítulos recogen, de forma desordenada, los restantes vicios de los que he hablado: partiendo de una reflexión general de la concupiscencia, que penetra en la carne y mueve a pecar (*Sententiae* 4, 23: «De concupiscentia oculorum»), habla Tajón de la gula (*Sententiae* 4, 24: «De gulae concupiscentia»), la lujuria (*Sententiae* 4, 30: «De luxuria»), la acedia (*Sententiae* 4, 31: «De torpore animi») y la pereza (*Sententiae* 4, 32: «De pigritia»). Presta atención aquí Tajón a la maledicencia (*Sententiae* 4, 26-7: «De multiloquio», «De perversa locutione») como acto que rompe también la caridad, así como a la necedad (*Sententiae* 4, 29: «De stultitia»), que se define como el tener el corazón orientado a solos los bienes terrenos, es decir, lo contrario a la sabiduría.

et concordēs ad concupiscentiam verae pacis accingat. Dominus Iesus Christus malitiosos quosque redarguens dicit: *Quid vides festucam in oculo fratris tui, et trabem in oculo tuo non vides* (Mt. 7, 3)» (PL 80, col. 937B).

⁶⁰⁶ «Admonendi sunt discordes, ut certissime sciant quia, quantislibet virtutibus polleant, spirituales fieri nullatenus possunt, si uniri per concordiam proximis negligunt. Ad unam igitur vocationis spem nequaquam pertingitur, si non ad eam unita cum proximis mente curratur» (PL 80, 938A).

⁶⁰⁷ «Saepe nonnulli, quo quaedam specialiter dona percipiunt, eo superbiendo donum concordiae, quod majus est, amittunt, ut si fortasse carnem prae caeteris gulae refrenatione quis edomat, concordare eis quos superat abstinendo contemnat. Qui ab continentiam a concordia separat, quid admoneat Psalmista perpendat, ait enim: *Laudate eum in tympano et choro* (Ps. 50, 4). In tympano namque sicca et percussa pellis resonat, in choro autem voces societate concordant. Quisquis itaque corpus affligit, sed concordiam deserit, is Deum quidem laudat in tympano, sed non laudat in choro. Saepe dum quosdam major scientia erigit a caeterorum societate disiungit, et quasi quo plus sapiunt, eo a concordiae virtute desipiscunt» (PL 80, col. 938A/B).

Cierran el libro unos capítulos referentes al pecado y su curación. El capítulo «Quibus modis peccatum perpetretur» (*Sententiae* 4, 35) reproduce la clasificación de las formas de cometer pecado según Gregorio: sugestión, deleite, consenso y el atrevimiento a excusarse por causa de la soberbia. Establece luego Tajón que es necesario el acto de autointrospección que lleve al arrepintimiento, pues el pecado que no se cura conduce a otro pecado (*Sententiae* 4, 38: «De peccandi consuetudine»). Pecados leves serán los que se cometan por ignorancia (*Sententiae* 4, 39: «De levioribus peccatis»); pecados graves los que se realicen a sabiendas (*Sententiae* 4, 40: «De gravioribus peccatis»). En caso de caer en una espiral de pecado no haremos sino hundirnos, y levantarse con la contrición será más difícil, perdiendo así la posibilidad de redimirnos (*Sententiae* 4, 41: «De desperatione peccantium»)⁶⁰⁸. Termina así el libro enfatizando de nuevo la necesidad de la penitencia para la salvación.

2.10.7. *Sententiae*: libro 5.

El tema fundamental del libro 5 son los novísimos. Con él vuelve a retomarse la perspectiva histórica que dominaba al inicio de las *Sententiae*. No obstante, sería reduccionista plantear que este último libro tiene un tema único y cerrado.

Los capítulos iniciales exploran, de hecho, lo que podríamos considerar la «ética social» del cristiano: se busca dar a entender que los actos del hombre en sociedad no han de orientarse a los fines terrenales, pues de lo contrario hallará la condenación. Así, el primer capítulo trata de modo genérico sobre los que aman el mundo

⁶⁰⁸ «Omnis qui viam vitae deserens in peccatorum se tenebras deicit, semetipsum quasi in puteum, vel in foveam, mergit; si vero diutina perpetratione etiam consuetudine iniquitatis opprimitur, ne ad superiora iam possit exurgere, quasi angusto ore putei coarctatur. David propheta sub specie peccantium exorat, dicens: *Non me demergat tempestas aquae, neque absorbeat me profundum, neque urgeat super me puteus os suum* (Ps 68, 16). Quem enim mali operis iniquitas a bona stabilitate commovit, quasi tempestas aquae rapuit. Sed si adhuc consuetudine non praevaluit, non demersit. Iam in puteum cecidit, qui hoc, quod divina lex prohibet perpetravit. Sed si adhuc longa consuetudo non deprimit, nequaquam os suum putens coangustavit. Tanto ergo facilius egreditur, quanto minori consuetudine coarctatur. Quasi quaedam conclusi oris angustia est, ab opprimente mala consuetudine exurgere velle, nec posse; iam quidem desiderio ad superna tendere, sed adhuc actu in infimis remanere; praeire corde, nec tamen sequi opere, atque in semetipso contradictionem perpeti semetipsum» (PL 80, col. 956C-958A).

(*Sententiae* 5, 1: «De dilectoribus mundi»): se dice en él que los réprobos tienen fija su mente sólo en los bienes terrenos, en la vida presente, y descuidan todo aquello que podría guiarles a la patria celestial⁶⁰⁹. No en vano Caín, el primero de los réprobos, fue también el primero en levantar una ciudad, demostrando así alegóricamente que había puesto el propósito de su mente en la tierra⁶¹⁰. El capítulo siguiente (*Sententiae* 5, 2: «De cultu vestimentorum») exhorta contra el excesivo afán por el vestido, que es pecado, pues busca el deleite y la molicie exteriores. Tajón advierte luego (*Sententiae* 5, 3: «De his qui terrenis desideriiis adstringuntur») de que quienes se ven vencidos por los bienes terrenos no se deleitan nunca en Dios, pues cuanto más se deleita el alma por las cosas ínfimas tanto menos interés muestra por las cosas elevadas, precipitando así su condenación. Aclarado esto, y estableciendo una evidente conexión, Tajón advierte a los que están versados en la sabiduría del mundo (*Sententiae* 5, 4: «De sapientibus huius saeculi») que aprendan a conocer a Dios, que es la verdadera sabiduría. Ahora sí, sin una vinculación aparente, Tajón desvincula de la voluntad de Dios la caída de los hombres en el pecado (*Sententiae* 5, 5: «De his qui iudicio Dei obdurantur»), pues el Señor no endurece el corazón del pecador, sino que no le conforta con su gracia para que se corrija, de modo que es el pecador mismo el que se condena con sus propias obras. Luego especifica que los que se han desprendido del deseo de lo terrenal tienen por poco el sufrimiento, y de hecho aman las tribulaciones, pues saben que les permiten no ensoberbecerse (*Sententiae* 5, 6: «De his qui prae amore mundi vel praesentium cupiditate spontaneos tribulationum labores adeunt»)⁶¹¹.

⁶⁰⁹ «Et omne quod ex hoc mundo inhianter diligit, protinus amittit. Per Psalmistam dicitur: *Qui non accepit in vanum animam suam* (Ps 23, 4). In vanum namque animam suam accipit, qui eius vitam negligens, ei curam carnis anteponit; qui sola praesentia cogitans quae se sequantur in perpetuum non attendit» (PL 80, col. 958B/C).

⁶¹⁰ «Primus Cain civitatem construxisse describitur, ut aperte monstretur quia ipse in terra fundamentum posuit, qui a soliditate aeternae patriae alienus fuit. Peregrinus quippe a summis, fundamentum in imis posuit, qui intentionem cordis in terrena delectatione collocavit» (PL 80, col. 957B).

⁶¹¹ «Humanum genus recto Dei iudicio in voluptatibus suis sibi dimissum, atque per easdem voluptates spontaneis tribulationibus traditum, absynthio est ebrium, quia et amara sunt quae pro huius saeculi amore tolerat, et tamen eandem amaritudinem caecitate cupiditatis, quasi insensibilitate ebrietatis, ignorat» (PL 80, col. 957B).

Luego escribe Tajón una serie de capítulos sobre el proceso por el que los que aman el mundo llegan a constituirse en el cuerpo del Anticristo. Conectando con el capítulo anterior, cifra en la prosperidad terrenal la causa de la perdición de muchos, pues el que prospera en el mundo se ve cada vez más alejado de disciplinarse (*Sententiae* 5, 7: «De reproborum prosperitate»). Los pecadores pueden unirse en sus malos actos, fortaleciéndose, y perseguir con su unidad y fortaleza a los buenos: es la concordia de los malvados, de los miembros de Satanás (*Sententiae* 5, 8: «De malorum concordia»)⁶¹². Cuanto más fuertes se hagan en su unión más incorregibles se volverán⁶¹³.

Tajón pone en este punto sus capítulos sobre algunas categorías sociales civiles (*Sententiae* 5, 9-12: «De principibus mundi», «De bonis principibus», «De superbis divitibus», «De iudicibus»). Siguen éstos en parte el esquema de Isidoro, que habló de los príncipes y los jueces, aunque Tajón presta atención también a «los ricos», y nada dice de los abogados. Su mensaje, en todo caso, está claro para todos y parece extrapolable a todas las categorías sociales de cuya responsabilidad dependan de alguna manera otros sujetos: evitar el ensoberbecimiento. Los príncipes, en efecto, en cuanto que tienen a su cargo a la plebe, pueden elevarse en el fasto de la soberbia y perderse, por eso han de tener la mente disciplinada en la humildad⁶¹⁴. Los motivos para la elación están en las alabanzas de los súbditos y el consecuente sentimiento de superioridad que despierta en los príncipes⁶¹⁵. Se advierte específicamente que el príncipe puede obrar

⁶¹² «Qui iniquos pace sociat, iniquitati vires administrat, quia bonos deterius deprimunt, quos et unanimiter persequuntur» (PL 80, col. 961C).

⁶¹³ «Perversos nonnunquam unitas corroborat, dum concordat; et tanto magis incorrigibiles quanto unanimes facit» (PL 80, col. 962A).

⁶¹⁴ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 5, 9: «Principes huius mundi, quo se multis populorum agminibus praelatos esse cognoscunt, eo se sub sanctae fidei disciplina humili mente prosternant, ut non praeesse solummodo studeant, sed multis prodesse gaudeant. Nam qui subiectarum numerositate plebium attollitur, ipso fastu elationis, quod ad summa conscendere nititur, non immerito casus sui ruina multatur» (PL 80, col. 962C).

⁶¹⁵ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 5, 9: «Nonnunquam princeps eo ipso quo praeeminet caeteris, elatione cogitationis intumescit. Et dum ad usum cuncta subiacent, dum ad votum velociter iussa complentur, dum omnes subditi, si qua bene gesta sunt, laudibus efferunt, male gestis autem nulla auctoritate contradicunt, dum plerumque laudant etiam quod obiurgare debuerunt, seductus ab his quae infra subduntur, super se eius animus extollitur, et dum foras immenso favore circumdatur, intus veritate vacuatur. Atque oblitus sui in voces se spargit alienas, talemque se credit, qualem se foris audit, non qualem intus discernere debuit.

bien, pero si con ello se ensoberbece en su interior puede perderse igualmente; por eso es necesario que vea aun sus obras más dignas como indignas⁶¹⁶. El peligro para el príncipe está, pues, en su estrecha vinculación con lo terrenal⁶¹⁷, como también ocurre a quienes desempeñan un cargo eclesiástico. El retrato del príncipe ideal es un príncipe humilde. Nada se dice sobre las condiciones de acceso al principado, como tampoco había hecho Isidoro. El tono hacia el príncipe es más bien admonitorio, en la línea del propio Gregorio. En todo caso, y aunque expresamente sea sólo desde una perspectiva espiritual, se le reconoce al buen príncipe la grandeza del difícil mérito del gobierno⁶¹⁸.

Como bien advierte Grein, Tajón reconoce en el príncipe la prerrogativa de castigar bajo la ley civil a sus súbditos, y sin atenerse a leyes a los enemigos exteriores (*Sententiae* 5, 10)⁶¹⁹. Este pasaje es interesante si lo estudiamos teniendo en cuenta su fuente, un breve segmento en que Gregorio (*Moralia in Iob* 26, 27, 50) compara la actitud de Dios hacia los réprobos con lo que hace un rey: a los que están sujetos a él les aplica la ley de su reino, pero a los que le agreden

Plerumque principes subiectos quosque despiciunt, eosque aequales sibi naturae ordine non agnoscunt; et quos sorte potestatis excesserint, transcendisse se etiam vitae meritis credunt. Cunctis se aestimant amplius sapere, quibus se vident amplius posse. In quodam quippe se constituunt culmine apud semetipsos. Et quia aequa caeteris naturae conditione constringuntur, ex aequo respicere caeteros dedignantur» (PL 80, col. 962D-963B).

⁶¹⁶ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 5, 11: «Saepe qui potestate principantur ea quae recte faciunt, quia elate cogitant, amittunt; dumque se ad cuncta utiles aestimant, etiam impensae utilitatis meritum sibi damnant. Ut enim quaelibet principis facta digniora sunt, necesse est ei apud se semper indigna videantur, ne eadem bona actio agentis cor subleuet, et sublevando plus auctorem de elatione deiciat, quam ipsos forte quibus impenditur iuuet» (PL 80, col. 964C/D).

⁶¹⁷ Para E. Grein, *De Leandro de Sevilha a Taio de Zaragoza*, p. 111, «Tal inferência demonstra o peso e a influência da Igreja na condução dos problemas de interesse terreno, a recorrência aos males do mundo como corruptores dos príncipes, e a conclamação do bom exercício do seu poder através da autoridade espiritual».

⁶¹⁸ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 5, 10: «Magna est potentia principalis, quia habet apud Deum meritum suum de bona administratione regiminis. Inmediatamente el tono pasa a ser admonitorio: Bona est ordine suo potentia principalis, sed cauta regentis indiget vita» (PL 80, col. 964D-965A).

⁶¹⁹ «Princeps terrenam rempublicam gerens aliter punit civem interius delinquentem, atque aliter hostem exterius rebellantem. In illo iura sua consulit, eumque sub verbis dignae invectionis addicit. Contra hostem vero bellum movet, instrumenta perditionis exercet, dignaque ejus malitiae tormenta retribuit: de malo vero ejus quid lex habeat non requirit; neque enim lege necesse est perimi, qui lege nunquam potuit teneri» (PL 80, col. 965B/C).

desde fuera les aplica tormentos dignos de maldad: así hará Dios con los réprobos en el juicio. Estas frases, desprendidas de su contexto comparativo, eliminada toda referencia a Dios y a los réprobos, adquieren un cariz descriptivo. Además, las palabras cierran el capítulo de Tajón, con la relevancia que dicha posición les otorga. Es quizá el pasaje que mejor demuestra la sanción que Tajón hace de la facultad del rey para acabar con sus enemigos exteriores, algo que hay que tener en cuenta en un contexto del reino visigodo rodeado de enemigos. Aunque no se afirme expresamente que el buen príncipe es un representante de Dios en su reino, es cierto que Tajón le confiere la prerrogativa de hacer valer su autoridad ante sus enemigos mediante cualquier medio, lo que se aproxima al ideal que reconstruye Grein. Se puede establecer un paralelo bastante claro entre esta idea y la actitud de Tajón ante Recesvinto en el episodio de la sublevación de Froya, aplaudiendo el que el príncipe aplastara al enemigo del reino⁶²⁰.

El pasaje está además precedido de una observación sobre el hecho de que los príncipes en la guerra corren el peligro de ser traicionados por sus súbditos y dejados a merced de los dardos del enemigo⁶²¹. La fuente es un pasaje de Gregorio (*Moralia* 12, 42, 47) donde se compara al inicuo, que teme ser traicionado por su falsedad y sus mentiras, con el rey que va a la batalla y teme ser traicionado por sus soldados. Tajón, sin embargo, reconoce que este hecho le sucede al buen príncipe. Conocida la historia del reino visigodo, la selección de este pasaje supone un claro lamento de la traición política.

Volviendo al plano de la teología moral, reflexión similar cabe hacer de los ricos: las riquezas materiales pueden ensoberbecer a quien las posee y apartar de la esperanza de los bienes terrenales⁶²².

⁶²⁰ Así lo observa E. Grein, *De Leandro de Sevilla a Taio de Zaragoza*, p. 112.

⁶²¹ «Sciendum summopere est, quia rex qui praeparatur ad praelium sic de hoste suspectus est, ut eundem quoque quem ducit exercitum metuat, ne labefactetur et destitutione militum iaculis pateat inimicorum. Plerumque rex qui praeparatur ad praelium nimia vallatur angustia, quia videlicet formidat ne subito suos amittat milites, et per aliquam desidiam incursantium inimicorum insidiis occupetur» (PL 80, col. 965B).

⁶²² Taio Caearaugustanus, *Sententiae* 5, 12: «Qui in praesens saeculum multiplicandis divitiis inhiant, quae alterius vitae gaudia sperant? Ipsa occupatio saecularium dignitatum tanto facilioribus vitiis premitur, quanto maioribus curis gravatur» (PL 80, col. 965C). Y además: «Scriptum est: *Divites egerunt et esurierunt* (Ps. 24, 11). Si enim de exteriori fame egestas

En todo caso, hay que apuntar que en este capítulo se asocia a los ricos con quienes desempeñan un cargo secular («occupatio saecularium dignitatum»⁶²³), lo que parece orientar la admonición al príncipe y los cargos civiles, acaso los miembros del *officium palatinum*, esto es, los miembros laicos del entorno regio que durante el siglo VII desempeñaron diversos cargos administrativos del reino visigodo⁶²⁴. Y la misma también a los jueces, que deben evitar ceder a lo terrenal que les circunda. Tajón, en todo caso, advierte especialmente contra la aceptación de sobornos, que corrompe la rectitud de la justicia y provoca que ésta pierda el valor de tal⁶²⁵.

Como ya advertí más atrás, estos capítulos están contruidos a partir de fragmentos originales en varios de los cuales no se menciona directamente a los príncipes, ni a los ricos ni a los jueces. Gregorio originalmente hablaba de «huius mundi dilectores» y expresiones similares. Tajón da a los textos seleccionados un referente social más o menos concreto: como ocurría en el libro 2 al tratar del ordenamiento de la Iglesia, Tajón no corrompe necesariamente el pensamiento de Gregorio (pues es difícil pensar que Gregorio no hubiera estado de acuerdo, al menos en aquellos puntos que no conciernen de forma más o menos velada a la política visigoda), pero introduce en el texto original referentes que el papa siempre evitó. Gregorio, sobre todo en los *Moralia* y las *Homiliae in Hiezechielem*,

eorum et esuries diceretur, profecto divites non essent, qui pane corporis indigerent; sed quia dum exterius multiplicantur, interius inanes fiunt, et divites pariter et egentes esse memorantur, quia videlicet pane sapientiae satiari minime merentur» (PL 80, col. 957B).

⁶²³ «Ipsa occupatio saecularium dignitatum tanto facillioribus vitiis premitur, quanto maioribus curis gravatur» (PL 80, col. 965C).

⁶²⁴ Cabe destacar que en el VIII Concilio de Toledo (653), contemporáneo al momento en que Tajón escribe sus *Sententiae*, los miembros del *officium palatinum* suscriben por vez primera las actas de un sínodo. Cfr. A. Isla Pérez, *El officium palatinum visigodo*, pp. 823-47.

⁶²⁵ Taio Caearaugustanus, *Sententiae* 5, 13: «Plerumque nonnulli iudices terrena praemia appetunt, et iustitiam defendunt, seque innocentes aestimant, et esse defensores rectitudinis exsultant. Quibus si spes nummi subtrahitur, a defensione protinus iustitiae cessatur; et tamen defensores se iustitiae cogitant, sibique se rectos asserunt, qui nequaquam rectitudinem, sed nummos quaerunt. Contra delinquentium iudicum pravitatem per Mosen dicitur: *Iuste, quod iustum est exsequeris* (Deut. 16, 20). Iniuste quippe quod iustum est exsequitur, qui ad defensionem iustitiae, non virtutis aemulatione, sed amore praemii temporalis excitatur; iniuste quod iustum est exsequitur, qui ipsam quam praetendit iustitiam venundare minime veretur. Iuste ergo iustum exsequi est in assertionem iustitiae eamdem ipsam iustitiam quaerere» (PL 80, col. 967D-968A).

prefirió la vaguedad de los referentes de orden estrictamente moral, apropiados al fondo de su argumentación moral y psicologizante, aunque pudiese tener en mente también referentes sociales; Tajón encuentra esos referentes, y sobre él parece haber influido en buena medida la sociedad visigótica de su tiempo, a la que van dirigidas sus *Sententiae*.

Finalizada esta serie de capítulos, Tajón advierte contra los efectos de la hipocresía. La lengua de los aduladores, con efectos perniciosos, debe ser extinguida con toda justicia, y el que busque las buenas palabras de los aduladores tendrá su solo testigo en la tierra: es, pues, causa de perdición (*Sententiae* 5, 13: «De appetitu laudis humanae vel favoribus adulantium»). Graves palabras tiene Tajón para los hipócritas en general (*Sententiae* 5, 14: «De hypocritis vel callidis»): ellos, cometiendo pecado a sabiendas, no temen el juicio de Dios, por lo que tampoco se examinan a sí mismos, cayendo en una espiral de pecado: son lo contrario a quienes hacen penitencia⁶²⁶. Su alimento moral son las alabanzas ajenas, por las que se creen santos⁶²⁷. Pasa luego a hablar de la apostasía (*Sententiae* 5, 15: «De apostatis»), prestando atención no a la apostasía de la fe, sino a la apostasía de las obras, que es una expresión de la hipocresía: se será apóstata si se actúa perversamente volviendo al pecado cometido⁶²⁸.

Satanás fue el primer apóstata, y los inicuos que actúan del mismo modo forman un cuerpo del cual él es la cabeza (*Sententiae* 5, 16: «De

⁶²⁶ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 5, 14: «Alio modo in conspectu Domini venimus, cum in extremo iudicio ante tribunal ejus assistimus. Hypocrita igitur per examen ultimum ante conspectum Iudicis venit; sed quia modo culpas suas considerare et deflare dissimulat, in conspectu venire Domini recusat. Sicut iusti viri, cum distractionem venturi Iudicis contemplantur, peccata sua ad memoriam reducunt, deflent quae commiserunt, districte se iudicant, ne diiudicentur; ita hypocritae, quo exterius hominibus placent, eo se interius aspicere negligunt» (PL 80, col. 970C/D).

⁶²⁷ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 5, 14: «Simulatores quosque, cum percussione flagella corripiunt, ad confessionem simplicem non perducunt. Cognosci enim peccatores refugiant, quia sancti omnium opinione ferebantur. Omnis hypocrita, cum iniquus sit, dici sanctus ab hominibus non pertimescit. Etiam si iniquum se tacita cogitatione reprehendit, tamen dum saepius sanctum audire se coeperit, hoc quod de se intrinsecus tenebat amittit» (PL 80, col. 971A/B).

⁶²⁸ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 5, 15: «Sicut qui a fide recedit, apostata est, ita qui ad perversum opus quod deseruerat redit, ab omnipotenti Deo apostata absque ulla dubietate deputatur, etiam si fidem tenere videatur» (PL 80, col. 971C).

diabolo et eius membris»)⁶²⁹. Tajón enlazará aquí una larga serie de capítulos centrada en ellos. Primero reproduce algunas clasificaciones que preceden a las consideraciones sobre el infierno y la condena de los inicuos: se trata de las diferencias entre pecadores e impíos (*Sententiae* 5, 17: «Quid differt inter peccatores et impios»), es decir, entre los bautizados y los no bautizados, que serán separados en el juicio final: los primeros serán juzgados, los segundos irán a las penas eternas sin juicio; también las diferencias entre los distintos grados de transgresión (*Sententiae* 5, 18: «Quid differt inter iniquitatem atque peccatum, sclera atque delicta»); y nuevamente vuelve a decir Tajón que Dios impone penalidades y dolores para que nos corrijamos, haciendo penitencia para alcanzar la reconciliación con el Creador: de ahí que la Escritura diga (Is 45, 7): *Ego Dominus faciens bona et creans mala* (*Sententiae* 5, 19: «De eo quod scriptum est: *Ego Dominus faciens bona et creans mala*»). Pasa luego Tajón a resumir las consideraciones de Gregorio sobre las postrimerías del hombre (*Sententiae* 5, 20-1: «De inferno superiore atque inferiore», «De igne purgatorio, quod post mortem peccata laxari credantur»), destacando especialmente la doctrina del fuego purgatorio, que quema y purga los pecados débiles del alma del muerto, y que Isidoro no había explicitado. Luego, tras un breve capítulo sobre la ira de Dios, que hay que interpretar alegóricamente cuando así aparece en la Escritura (*Sententiae* 5, 22: «De ira vel indignatione Dei»), recoge Tajón la clasificación de Gregorio de los castigos que Dios ejerce sobre el pecador (*Sententiae* 5, 23: «De flagellis divinis electis vel reprobis illatis»)⁶³⁰, aclarando que el Señor reserva para los réprobos los

⁶²⁹ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 5, 15: «Diabolus et omnes iniqui ita unum corpus sunt, ut plerumque nomine capitis censeatur corpus, et nomine corporis appelletur caput... Dum intentiones hominum antiquus hostis ad sola terrena speranda excitat, hoc illos amare facit, quod diu tenere non possint. Iniquorum omnium caput diabolus est, et hujus capitis membra sunt omnes iniqui, sicut diaboli membrum Pilatus, et sicut diaboli membra Iudaei persequentes et milites crucifigentes fuerunt» (PL 80, col. 972A/B).

⁶³⁰ Esto es: «Percussionum diversa sunt genera. Alia namque est percussio, qua peccator percutitur, ut sine retractatione puniatur; alia, qua peccator percutitur, ut corrigatur; alia, qua nonnunquam quisque percutitur, non ut praeterita corrigat, sed ne ventura committat; alia, qua plerumque percutitur, per quam nec praeterita culpa corrigitur, nec futura prohibetur; sed ut dum inopinata salus percussione sequitur, salvantis virtus cognita ardentius ametur; cumque innoxius flagello atteritur, ei per patientiam meritorum summa cumuletur» (PL 80, col. 976B/C).

castigos eternos, pero también los castiga en vida para herirles y que teman sufrir de la mano de otros los males que ellos provocan⁶³¹.

Tratan los siguientes capítulos sobre el fin del mundo y el juicio final. El tema adquiere un desarrollo mucho mayor que en Isidoro, quien, aunque basa fundamentalmente toda su escatología en Gregorio, carece de todo el despliegue retórico de éste para despertar la atrición ante los últimos días. Tajón, por el contrario, recoge los desarrollos de Gregorio al respecto sin cambiar nada. El tratamiento de la materia no ofrece grandes novedades: Tajón habla primero de que los santos se alegran ante la posibilidad del fin del mundo, pues terminará con los padecimientos que sufren en el mundo mientras esperan los goces eternos (*Sententiae* 5, 24: «De variis percussionebus mundi»); dedica luego un capítulo a exponer que los judíos se convertirán al cristianismo antes del fin del mundo según la profecía de Malaquías 4, 6 (*Sententiae* 5, 25: «De iudaici populi circa finem mundi conversionem»), una observación que parece romper el ferviente tono de antijudaísmo de la obra, y que curiosamente no se encuentra en las *Sententiae* de Isidoro; prosigue enlazando fragmentos de Gregorio que describen las acciones del Anticristo contra los justos en los últimos días (*Sententiae* 5, 26-7: «De Antichristi temporibus», «De Antichristo vel eius membris») y la segunda venida de Jesucristo para castigar a los réprobos (*Sententiae* 5, 28: «De secundo adventu Domini nostri Iesu Christi»), descrita sobrecogedoramente⁶³². Se intercala un extenso capítulo sobre la posibilidad de la resurrección de los muertos (*Sententiae* 5, 29: «De resurrectione mortuorum»), para volver luego al juicio de Dios (*Sententiae* 5, 30: «De tremendo aeterni Regis iudicio»), el castigo eterno de los réprobos (*Sententiae* 5, 31:

⁶³¹ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 5, 23: «Omnipotens Deus prave agentibus, non solum ventura supplicia reservat, sed eorum corda hic etiam ubi delinquant, poenis implicat, ut eo ipso quo peccant, semetipsos feriant, ut semper trepidi, semperque suspecti mala ab aliis pati metuant, quae se aliis fecisse meminerunt» (PL 80, col. 977A).

⁶³² Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 5, 28: «Mediator Dei et hominum homo Christus Iesus sicut humilis venit ad passionem, ita in extremo iudicio terribilis apparebit in reprobis ultione. Ipse Dominus in Evangelio ait: *Virtutes caelorum commovebuntur, et tunc videbunt Filium hominis venientem in nubibus in potestate magna et maiestate* (Lc 21, 26-7). Quid enim Dominus virtutes caelorum, nisi angelos, archangelos, thronos, dominationes, principatus et potestates, appellat? Quae angelorum multitudo in adventu districti Iudicis nostris tunc oculis visibiliter apparebunt, ut stricte tunc a nobis exigant hoc quod nos modo invisibilis conditor aequanimiter portat» (PL 80, col. 982D).

«De poenitentia reproborum sine fructu, *Sententiae* 5, 32: «De aeternis suppliciis reproborum») y del diablo (*Sententiae* 5, 33: «De damnatione diaboli vel daemonum»), capítulos que abundan de nuevo en la retórica de la «pedagogía del temor» que bautizó Prinzivalli⁶³³. Termina la obra, por fin, con la descripción de las almas de los justos liberadas de la corrupción en la eternidad (*Sententiae* 5, 34: «De sempiternis remunerationibus electorum»). Aquí hay un extracto de Gregorio (*Moralia in Iob* 8, 8, 13), el último del capítulo, que sólo aparece en la recensión larga: en él se habla de que los elegidos, una vez hayan trascendido de su actual humanidad, no podrán sentir compasión de los condenados, un tema tratado también en Isidoro, *Sententiae* 1, 30, 1. El último capítulo que conservamos de la obra (*Sententiae* 5, 35, editado por Anspach como «De sanctorum in aeterna vita miserae saecularis recordatione et corporum transfiguratione», aunque la tradición manuscrita le da un par de nombres distintos) expone que los justos en este estado de bienaventuranza podrán recordar sus pecados, pero ya no sentirán pena, sino amor por la salvación recibida; sus cuerpos, además, cambiarán de forma para semejarse al resplandor del cuerpo del Señor, al que además verán directamente: no serán iguales en naturaleza, pero sí en su falta de pecado y su eternidad. Así termina la obra, o al menos el texto que la tradición manuscrita nos ha preservado.

⁶³³ E. Prinzivalli, *Gregorio Magno e la comunicazione omiletica*, pp. 162-4. Cfr. por ejemplo: «Nescit impius mala quae fecit, nisi cum pro eisdem malis puniri iam coeperit. Tunc namque intelligit quod audivit, cum se iam pro contemptu vexari doluerit, sicut scriptum est: *Et tantummodo sola vexatio intellectum dabit auditui* (Is 28, 19). Reprobi aeterna non intelligunt, nisi cum temporalibus iam sine emendatione puniuntur. Tunc namque mens aestuat, et infructuosae poenitentiae se ignibus inflamat, duci ad supplicium timet, praesentem vitam ex desiderio retinet; sed de loco suo solvitur, quia oblectamenta carnis deserens, eius duritia per supplicium liquatur» (PL 80, col. 987D-988A); «Aeterno Iudice terribiliter apparente, astantibus legionibus angelorum, assistente cuncto ministerio caelestium potestatum, atque electis omnibus ad hoc spectaculum deductis, diabolus crudelis et fortis bellua in medium captiva deducitur, et cum suo corpore, id est, cum reprobis omnibus aeternis gehennae incendiis mancipatur, cum dicitur: *Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui praeparatus est diabolo et angelis eius* (Mt 25, 41). O quale erit illud spectaculum, quando haec immanissima bestia electorum oculis ostendetur, quae hoc belli tempore nimis illos terrere potuerat, si videretur!» (PL 80, col. 988A/B).

2.10.8. *Sententiae*: conclusiones.

El recorrido aquí realizado por el texto de las *Sententiae* permite extraer algunas conclusiones. El modelo estructural indiscutible son las *Sententiae* de Isidoro, de donde Tajón toma la tematización por los libros y capítulos, la idea de una disposición racional de éstos y de las *sententiae* escogidas, así como unos pocos extractos que fueron incluidos en la redacción larga de la obra. Sin embargo, la orientación de la obra de Tajón se vuelve original en varios puntos cruciales: no en su carácter centonario, que ya se hallaba en los antecedentes del género (por ejemplo, el *Liber sententiarum* de Próspero de Aquitania, conformado fundamentalmente por extractos de Agustín), pero sí, por ejemplo, en la disposición de la materia, dominada de modo general por la teología agustiniana de la historia, y a la que subyace una mayor preocupación por la escatología de parte de Tajón. Estas *Sententiae* siguen siendo indudablemente un *vademecum* moral, un tratado del ordenamiento de la vida cristiana, pero también manifiestan una preocupación por la escatología y la «teología de la historia» desconocida para Isidoro: preocupación acaso de nuevos tiempos que habrán de dar obras específicamente centradas en la materia escatológica, como la crítica ha advertido desde hace tiempo⁶³⁴.

Los nuevos aportes de Tajón respecto de Isidoro en el plano de contenido se identifican con determinadas ideas del pensamiento gregoriano que el obispo hispalense había obviado. Tal es, sobre todo, la fuerza cohesiva de la caridad entre los miembros del cuerpo místico de Cristo, que tiene mucha presencia en Tajón. La caridad entra en relación con aspectos aparentemente contrarios, como el temor a Dios en la penitencia, que es necesario para alcanzar finalmente esa *llama de amor viva* a Dios y la creación del hombre convertido; también conecta las vidas contemplativa y activa, pues la sola contemplación puede hacer que la mayoría de los hombres incurra en los malos pensamientos, de modo que la caridad con sus obras pías se impone como camino de santidad si no es un altruismo soberbio lo que se

⁶³⁴ El *Prognosticon futuri saeculi* de Julián de Toledo, escrito en la década del 680, será uno de los mayores exponentes de esta nueva preocupación por la escatología. Aunque las diferencias a este respecto entre un Julián e Isidoro ya eran conocidas de los teólogos alemanes del siglo XIX, el primero en relacionar a Tajón con la generación de Julián frente a Isidoro o Braulio fue E. Bishop, *Spanish Symptoms*, p. 288.

busca. Este último aspecto, el de la relación entre las vidas activa y contemplativa, es una innovación importante, y Tajón lo hace de aplicación a los monjes. No me consta que esta importante innovación de Tajón haya sido tenida en cuenta hasta ahora. También es importante destacar la precocidad de Tajón en aceptar y propagar la doctrina penitencial de Gregorio (tan tempranamente al menos como los primeros penitenciales irlandeses⁶³⁵), que, como vimos, Isidoro no había reproducido como tal.

Tajón es mucho más deudor que Isidoro de otros aspectos del pensamiento gregoriano: no en vano toda la doctrina sobre la naturaleza de Dios, la cristología, la escatología y, de forma general, todas las cuestiones que trascienden al dominio moral están fundadas en textos gregorianos, aunque en ello no se pueden establecer tan grandes diferencias respecto a la tradición que precede a nuestro autor. En cualquier caso, conviene aclarar también que sería reduccionista plantear las *Sententiae* como una mera síntesis del pensamiento gregoriano. Tajón seleccionó los fragmentos de Gregorio en función de sus propios intereses: en la parte dogmática es bien visible que el predominio de lo que podríamos considerar preocupaciones de la «teología hispánica», especialmente la consustancialidad de las tres personas de la Trinidad, y no vemos en Tajón determinadas cuestiones que destacan en las obras gregorianas, como las referencias a los signos que indican la proximidad del fin del mundo (de ellas tampoco se había hecho eco Isidoro) o las consideraciones sobre el objetivo edificante de los milagros de los santos de nuestro tiempo, un tema cuya importancia subyace a los *Dialogi*. En cualquier caso, es cierto que este último aspecto sería más fácil de desarrollar en una obra hagiográfica (género que Tajón no parece haber practicado) que un tratado de esta categoría, basado fundamentalmente en fragmentos expositivos de Gregorio, en los cuales es ciertamente difícil encontrar referencias sobre el particular. No hay que olvidar tampoco las intervenciones que Tajón realiza sobre algunos fragmentos de la obra, en concreto los que emplea para confeccionar los capítulos sobre los obispos, clérigos, monjes, príncipes, ricos y jueces: los originales empleados no se referían a estas categorías de orden social, que Tajón

⁶³⁵ Cfr. B. Judic, *Totius Europae speculator*, pp. 118-28.

introduce deliberadamente en el texto, sino a categorías de orden moral, mucho más vagas en cuanto a la significación social que se pudiera darles. Las *Sententiae* de Tajón no son, pues, una obra limitada a cristalizar el pensamiento gregoriano: responden a los criterios de un teólogo y no de un simple compilador.

En cualquier caso, la obra se presenta como un conjunto de extractos (fundamentalmente) de Gregorio: sería difícil no ver en ella un intento de divulgación del pensamiento del pontífice, con cuyas obras es posible, según revela la misma composición de las *Sententiae*, elaborar un tratado teológico-moral de estas características. La obra tuvo también que facultar el mejor conocimiento de ciertos aspectos de la teología gregoriana, especialmente en lo que concierne a la doctrina de la caridad, que había sido obviada hasta entonces por los autores hispánicos precedentes. Tajón tiene aquí también un mérito indudable, pues es un gran conocedor del pensamiento gregoriano, pensamiento al que supo darle un orden racional que, aunque mediado en varios puntos por el propio pensamiento teológico y el contexto social del obispo cesaraugustano, preserva los fundamentos de la doctrina del papa.

2.11 RECAPITULACIÓN.

Durante los años que preceden el viaje de Tajón a Roma se había ido configurando una determinada imagen de Gregorio Magno en el reino visigodo que merece ser tomada en cuenta para comprender el proyecto de nuestro autor respecto de las obras del papa. El conocimiento de Gregorio en la península es muy temprano, iniciándose en Leandro de Sevilla, que le conoció personalmente y fue incluso dedicatario de los *Moralia in Iob*. Poco es lo que se nos ha conservado de Leandro, pero podemos comprobar ciertas influencias de la exégesis gregoriana en su *Homelia in laude Ecclesie*, pronunciada durante el III Concilio de Toledo, y quizá también en el *De institutione virginum*. Liciniano de Cartagena mantuvo también a fines del siglo VI un contacto directo con Gregorio, al que le dedicó una carta en la que pondera con gran entusiasmo la profundidad doctrinal de la *Regula pastoralis*, considerando que aún y supera a los restantes padres.

La valoración de Isidoro, perteneciente a la generación siguiente a la de Leandro y Liciniano, es muy interesante. Sin haber tenido

contacto con la epístola de Liciniano, en su *De viris illustribus* pondera en términos muy parecidos los *Moralia in Iob*: las prendas de esta obra en cuanto a preceptos escatológico-morales, profundidad exegética y belleza de estilo son incontables para Isidoro. Isidoro también reconoce a Gregorio como el hombre más docto de su tiempo, yendo un paso más allá de Liciniano, que cifró sus elogios a la *Regula pastoralis*, la única obra que conoció. Sin detrimento de la sinceridad de Isidoro en tales elogios, es bastante posible que para cuando el hispalense escribía ya Gregorio contara con una muy buena reputación en los círculos intelectuales de la península, principalmente gracias a la profundidad de su exégesis y de su doctrina pastoral y escatológico-moral. El ordenamiento moral de la vida cristiana fue un tema que interesó en la literatura hispánica del siglo VI, principalmente a los autores de extracción monástica, y los valores prodigados por Gregorio convenían en gran medida con esa orientación pastoral y moral de los tratados teológicos. Como quiera que sea, la valoración de Isidoro como hombre sabio volverá a repetirse en las actas del IV Concilio de Toledo (633), donde se le presenta como *auctoritas* no por su dignidad de pontífice, sino por una reconocida labor de apostolado en las iglesias de los distintos reinos y por la grandeza de su *doctrina*.

El conocimiento de los *Dialogi* también contribuyó a crear en Gregorio un modelo para la literatura hagiográfica, fenómeno que, en todo caso, en la primera mitad del siglo VII se hace patente sólo en las *Vitas sanctorum patrum Emeritensium*, y que no se detectará en Tajón, que no practicó el género hagiográfico.

La epístola de Tajón a Eugenio de Toledo marca un nuevo hito en la recepción de Gregorio en la península. El obispo cesaraugustano puso mucho mayor énfasis en remarcar la santidad de costumbres de Gregorio, al que se describe como un «ángel entre hombres», entre una larga retahíla de otras virtudes morales y cualidades intelectuales e incluso políticas, con aire de letanía. La fuerza argumentativa de Tajón descansa en el hecho de que se estaría basando en contemporáneos que conocieron a Gregorio, con los que él habría tenido contacto durante su viaje a Roma. No obstante, el mayor interés de Tajón sigue puesto en las obras del pontífice. Tajón nos dice que copió en Roma obras de Gregorio que faltaban en el reino visigodo, y

que a raíz de ello pudo comprobar la singularidad del caudal exegético del pontífice, principalmente en los *Moralia* y las *Homiliae in Hiezechielem*. La declaración está en buena medida basada en el prólogo del *Liber testimoniorum* de Paterio, pero la superioridad de la exégesis gregoriana como tal no había sido declarada todavía por nadie en la península, y Tajón, habiendo copiado además las obras faltantes, pudo haber querido contribuir así a la difusión de la exégesis de Gregorio en su patria y a la consolidación del papa como una *auctoritas* en la materia superior a la tradición patrística restante. Su proyecto pudo tener una buena acogida, principalmente a la vista de los elogios que los autores hispanos de fines del siglo VI y la primera mitad del VII habían hecho de Gregorio y su obra: sobre todo la copia de las obras faltantes parece haberle dado gran fama a Tajón, como acredita la posterioridad de la leyenda.

En el plano teológico, las conclusiones son similares. En sus *Sententiae* Tajón divulga elementos innovadores del pensamiento gregoriano que los autores anteriores parecen haber desconocido, y, al menos en el caso de Isidoro, evitado deliberadamente. Las *Sententiae* son una obra con planteamientos originales cuya selección de temas, disposición de los mismos e intervención sobre el texto de la fuente destilan los intereses de Tajón como teólogo y los del público del tiempo y lugar al que van dirigidas, pero no dejan de difundir doctrinas teológico-morales innovadoras, declaradamente heredadas de Gregorio, que quizá de otro modo no serían tan conocidas o entendidas. La obra no puede sino constituir también, pues, un punto central en el proyecto de Tajón respecto a Gregorio.



3 TAJÓN Y LA OBRA DE GREGORIO: UNA POSIBLE «EDICIÓN TAJONIANA» DE LOS *MORALIA IN IOB*

En esta parte del presente trabajo me propongo abordar en toda su amplitud el papel de Tajón como difusor de las obras de Gregorio Magno en la península. En un primer apartado (3.1) ofreceré una propuesta de identificación para las obras gregorianas copiadas por Tajón en Roma, para lo que será necesario estudiar qué obras fueron utilizadas en los autores hispánicos previos a su viaje. Luego me centraré en la tradición hispánica de los *Moralia in Iob*. Díaz y Díaz⁶³⁶ editó en su momento un corpus de textos que servían como una suerte de *accessus ad auctores* a varios manuscritos de los *Moralia*, la mayoría hispánicos: se incluían entre ellos la carta de Tajón a Eugenio de Toledo, la *Visio Taionis*, un índice de partes de los *Moralia* y el capítulo del *De viris illustribus* dedicado a Isidoro. A la vista de una serie de particulares anotaciones en los manuscritos, Díaz y Díaz consideró que estos *Moralia* prologados y anotados podrían derivar de una primitiva edición de la obra preparada por Tajón, una «edición tajoniana» de los *Moralia*. Como los códices con prólogos y los códices con notas rara vez coinciden, aquí estudiaré en primer lugar (3.2) los códices «prologados», que son más de los que conoció Díaz y Díaz, y propondré una nueva edición y estudio de los textos que contienen. Luego estudiaré los rasgos particulares de la tradición hispánica (3.3), que no son sólo las notas, sino también un índice de citas bíblicas de la tercera parte cuya existencia no había sido advertida por nadie. La conclusión será que se puede hablar posiblemente de una edición tajoniana de los *Moralia*, aunque no identificada exactamente tal como lo viene considerando la crítica a raíz de las investigaciones de Díaz y Díaz.

⁶³⁶ M. C. Díaz y Díaz, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, pp. 333-50.

3.1. LAS OBRAS DE GREGORIO EN LA PENÍNSULA.⁶³⁷

3.1.1. Preliminares.

Podemos decir con certeza que Tajón utilizó en sus obras los *Moralia* completos, las dos partes de las *Homiliae in Hiezechielem*, las *Homiliae in Evangelia*, la *Regula pastoralis* y los *Dialogi*. No hay indicios de que hubiera conocido la *Expositio in Canticum Canticorum* ni la *Expositio in librum primum Regum*, obras de autenticidad dudosa, y en cualquier caso de una tradición manuscrita mucho más restringida que las obras gregorianas cuya paternidad no ofrece dudas⁶³⁸. Tampoco hay prueba de que Tajón hubiera conocido las cartas, si bien algunas de éstas fueron conocidas de Isidoro.

Las *Vitas sanctorum patrum Emeritensium* utilizan y toman declaradamente como fuente de inspiración los *Dialogi* de Gregorio, y además presuponen ya una cierta *auctoritas* en la obra, por lo que debía de ser conocida ya en la península para cuando Tajón viajó a Roma. Por lo demás, la única fuente acreditada que resta para conocer la difusión gregoriana antes del viaje de Tajón es la amplia producción de Isidoro de Sevilla y, en mucha menor medida, el rey Sisebuto, autor de una *vita* de San Desiderio de Vienne en la que se han encontrado influencias gregorianas. De la presencia de Gregorio en la homilía *De monachis perfectis* ya he dicho aquí más atrás que es por ahora imposible de determinar con certeza.

El uso de Gregorio por Isidoro merece especial detenimiento. En su *De viris illustribus*, escrito en sus primeros años de episcopado, ofrece una bibliografía de Gregorio Magno donde sólo menciona conocer los *Moralia*, la *Regula pastoralis* y las epístolas que el papa le dirigiera a su hermano Leandro, mientras que afirma saber de la existencia de las *Homiliae in Evangelia*, pero no las ha visto, y habla de la existencia de otros «libros morales»⁶³⁹:

⁶³⁷ El contenido de este apartado es sustancialmente el mismo que el de mi artículo *Algunos problemas del uso de Gregorio Magno por Isidoro de Sevilla*, pp. 135-64.

⁶³⁸ Para una panorámica de los problemas textuales y de autenticidad de estas obras cfr. L. Castaldi, *Expositio in Canticum Canticorum*, pp. 89-99 y L. Castaldi, *Expositio in librum primum Regum*, pp. 160-73.

⁶³⁹ La referencia a estos «alii libri morales» parece identificarse con esta otra de Liciniano de Cartagena (*Epistola ad Gregorium papam*, 6, ed. J. Madoz, *Liciniano de Cartagena y sus*

Hic [sc. *Gregorius papa*] in exordio episcopatus sui edidit *librum regulae pastoralis* directum ad Iohannem Constantinopolitanae sedis episcopum... Idem etiam, efflagitante Leandro episcopo, *librum beati Iob* mystico ac morali sensu disseruit, totamque eius prophetiae historiam in triginta quinque voluminibus largo eloquentiae fonte explicuit... Scripsit etiam et *quasdam epistolas ad praedictum Leandrum*... Fertur tamen idem excellentissimus vir et *alios libros morales* scripsisse, *totumque textum quattuor euangeliorum sermocinando in populis exposuisse*, incognitum scilicet nobis opus.⁶⁴⁰

No obstante, a lo largo de los últimos años los estudios de fuentes han localizado citas y paralelos con las mismas obras que Tajón utilizó. ¿Quiere esto decir que las obras ya estaban en el reino visigodo por entonces? Si sólo faltaban en el *scriptorium* de Zaragoza, ¿por qué las copió Tajón en Roma, si los contactos entre Sevilla y Zaragoza fueron fluidos en tiempos de Braulio?

La duda me ha hecho revisar los estudios de fuentes de Isidoro en busca de una respuesta. Aunque el resultado no ha sido totalmente satisfactorio, ya que me ha sido imposible responder con completa seguridad a la duda, en el proceso me he dado cuenta de que los

cartas, p. 95): «Dignetur ergo beatitudo vestra opus ipsum de libro sancti Iob, et alios libros morales, quos fecisse te memoras in hoc libro Regularum, exiguitati nostrae transmittere». Liciniano, tras haber leído la *Regula pastoralis* de Gregorio, le ruega le haga llegar, junto con el comentario de Job (esto es, los *Moralia in Iob*), estos otros libros morales. El pasaje de la *Regula* a que Liciniano alude debe de ser el siguiente: «Nam sicut in libris Moralibus dixisse me memini, liquet quod omnes homines natura aequales genuit, sed uariante meritorum ordine, alios aliis culpa postponit» (Gregorius Magnus, *Regula pastoralis*, 2, 6, SC 381, pp. 202-4). Pues bien, parece que Liciniano no reconoce en estos «libri morales» que se mencionan aquí el título de *Moralia in Iob*, por lo que piensa que Gregorio habla de una obra que él desconoce. Autores como J. Madoz, *Tajón de Zaragoza y su viaje a Roma*, pp. 345-60 o F. Martello, *Vidimus Gregorium*, pp. 965-96 han creído que la confusión de Isidoro viene heredada de Liciniano, y que la idea de una ausencia de las obras de Gregorio debió de motivar la búsqueda de Tajón en el archivo pontificio, y posiblemente también –apuntaría yo– la buena recepción que su descubrimiento tuvo. De todos modos, hay que recordar que Isidoro no menciona la epístola a Gregorio entre las cartas de Liciniano que conoce (*De viris illustribus*, 29), por lo que habría que encontrar la conexión por otro lado, quizá por vía oral o por otro testimonio literario desconocido.

⁶⁴⁰ Isidorus Hispalensis, *De viris illustribus* 26, ed. C. Codoñer, *El De viris illustribus de Isidoro de Sevilla*, pp. 148-9. Los subrayados son míos.

estudios de fuentes de Isidoro no siempre actúan con acribia cuando se trata de evaluar la presencia del texto de Gregorio. Se habla, por ejemplo, de que Isidoro conociera las *Homiliae in Hiezechielem*, cuando realmente sólo podemos asegurarlo en lo que respecta a la primera parte de esta obra, que tuvo un proceso compositivo y una primera difusión diferentes de la segunda. Y se habla de que Isidoro conociera los *Moralia* en la forma de las actuales ediciones, cuando parece que Gregorio difundió esta obra dividida en partes (y con tal división nos la transmiten los manuscritos), pero Isidoro pudo no haber tenido acceso a todas⁶⁴¹. En las siguientes líneas desarrollaré mi argumentación, esperando contribuir a nuestro mejor conocimiento de las fuentes de Isidoro y la difusión de la obra de Gregorio en la península ibérica.

Ya hemos visto más atrás que el uso que Isidoro hace de Gregorio Magno es amplio y abarca la mayor parte de su producción literaria. En el *De ecclesiasticis officiis* y el *De natura rerum* hallamos que Isidoro toma de los escritos de Gregorio –los *Moralia* principalmente– algunas observaciones o interpretaciones de tendencia alegorista, aunque el texto está lejos de reproducirse de manera literal⁶⁴². Las *Etymologiae* muestran una menor dependencia de Gregorio de lo que aparentemente podría pensarse: Chaparro Gómez ha llegado a declarar su sorpresa ante la escasez de la presencia gregoriana en las consideraciones sobre las Escrituras en el libro 6⁶⁴³. Hay que hacer excepción, en todo caso, de la angelología desarrollada en el libro 7, donde Gregorio parece haber sido la principal fuente «técnica»⁶⁴⁴; no

⁶⁴¹ Así ocurre, por ejemplo, en el amplísimo repertorio de J. C. Martín, *La biblioteca cristiana de los padres hispanovisigodos (siglos VI-VII)*, pp. 259-88. Del mismo modo J. Elfassi, *Connaître la bibliothèque pour connaître les sources*, p. 65 declara que «Personne ne doute qu'il [sc. Isidore de Séville] ait lu le commentaire de Virgile par Servius ou les *Moralia in Iob* de Grégoire».

⁶⁴² Sobre el uso de Gregorio en el *De natura rerum* cfr. el estudio preliminar de la edición de J. Fontaine, *Isidore de Séville*, pp. 7-15, y por supuesto el detallado aparato de fuentes. Para los paralelos más importantes en el *De ecclesiasticis officiis* cf. B. Judic, *Totius Europae speculator*, p. 54. Las fuentes de esta obra están en todo caso bien catalogadas en la edición crítica de Lawson que Judic toma como referente: CCSL 113, pp. 151-157. El recurso a Gregorio como fuente de interpretaciones alegóricas de los asuntos que conciernen a ambas obras de Isidoro es evidente. Se han puesto ejemplos más atrás en el presente estudio.

⁶⁴³ C. Chaparro Gómez, *Isidoro de Sevilla*, p. xxiii.

⁶⁴⁴ Cf. J.-Y. Guillaumin, *Isidore de Séville...*, 2012., p. xiii.

obstante, a lo largo de la obra el uso de fichas gregorianas es más bien discreto, al menos en comparación con otros autores de la tradición patristica como Agustín o Jerónimo, ante cuya presencia Gregorio palidece⁶⁴⁵.

En su obra exegética el uso es variado: la *Expositio in Vetus Testamentum* registra un buen número de préstamos directos, citas prácticamente literales en varios casos⁶⁴⁶, mientras que las *Allegoriae* acusan una mayor dependencia del trabajo isidoriano de síntesis⁶⁴⁷, aunque la mayor parte de los préstamos gregorianos proceden de la explicación de un versículo donde se menciona el personaje sobre el que se centra la *allegoria*; el *De ortu et obitu patrum*, por lo demás, manifiesta su más clara dependencia de Gregorio (los *Moralia*) en la descripción de la figura de Job, como es obvio⁶⁴⁸. Las fuentes de los *Prooemia* están poco estudiadas, aunque parece que pueda haber una dependencia de los *Moralia* en la descripción del libro de Job, si bien los préstamos no son en absoluto literales⁶⁴⁹. Las *Sententiae*, como hemos visto, manifiestan una gran importancia de Gregorio en lo doctrinal, e incluso en su estructura, con una influencia de la *Regula pastoralis* en la distribución de los capítulos sobre los clérigos que

⁶⁴⁵ Ciertamente no se puede dar por cerrada la búsqueda de fuentes de las *Etymologiae*, si bien nuestro conocimiento sobre ellas puede considerarse bastante amplio, en buena medida gracias a la publicación de ediciones particulares de cada libro, convenientemente anotadas y precedidas de estudios introductorios, en la editorial Les Belles Lettres de París. La tendencia observable con respecto a Gregorio tras la lectura de estas obras es la que indico.

⁶⁴⁶ Lamentablemente por ahora sólo contamos con una edición crítica de la amplia sección sobre el Génesis: M. M. Gorman – M. Dulaey, *Isidorus Hispalensis*, a partir de la que es posible certificar algunas citas directas de los *Moralia* (por ejemplo en el capítulo 20, p. 60, al que habré de referirme más adelante) y la *Regula pastoralis* (capítulo 15, pp. 21-22, y capítulo 28, pp. 79-80). Para las restantes secciones del Pentateuco puede consultarse J. Uitvlugt, *The Sources of Isidore's Commentaries on the Pentateuch*, pp. 72-100, quien maneja el texto de una edición aún inédita, y, para la sección sobre Reyes A. de Vogüé, *Les plus anciens exégètes du Premier Livre des Rois*, pp. 5-12, sobre el texto de PL 83, 391-410. Parcial análisis de todas estas fuentes, y sobre el texto de PL, en B. Judic, *Totius Europae speculator*, pp. 50-3.

⁶⁴⁷ Cf. el amplio catálogo de fuentes y las valoraciones de J. C. Martín, *Las fuentes de las Allegoriae quaedam sanctae scripturae (CPL 1190) de Isidoro de Sevilla*, pp. 143-179. El texto carece todavía de una edición crítica publicada, aunque existe una tesis inédita a cargo de D. Poirrel, *Les Allegoriae d'Isidore de Séville*, que lamentablemente no me ha sido posible consultar.

⁶⁴⁸ Cfr. C. Chaparro Gómez, *El De ortu et obitu patrum de Isidoro de Sevilla*, pp. 227-232.

⁶⁴⁹ Cfr. más atrás en el presente estudio, nota 330.

ocupan el libro 3. Isidoro, en cualquier caso, se sirvió aquí también directamente de numerosos pasajes concretos de las obras de Gregorio, y, aunque el texto no siempre se sigue de manera literal, los fragmentos concretos de los que se dependen pueden llegar a ser bastante amplios, lo que sugiere que Isidoro tuvo delante el texto o, más probablemente, una ficha del fragmento que le interesaba⁶⁵⁰. El mismo fenómeno de dependencia directa de amplios extractos de Gregorio se refleja en el segundo libro de las *Differentiae*⁶⁵¹.

En todas estas obras podemos comprobar que la información sacada de Gregorio está frecuentemente enlazada con la que procede de otros autores, en un menor número de casos es fuente única, y en otros muchos Isidoro incorporó sus propias ideas al desarrollo de la cuestión, cosa que corresponde con el uso propio de las fuentes de Isidoro⁶⁵². El grado de reelaboración del texto dificulta en muchas ocasiones saber si realmente Isidoro tuvo el texto de Gregorio delante (o una ficha) o si el paralelo se debe a un recuerdo de la lectura. Del mismo modo, cuando el mismo pasaje de Gregorio se utiliza en dos obras distintas puede resultar problemático dilucidar si se debe a la dependencia de una misma ficha o directamente de una obra sobre la otra. En algunos casos, no obstante, como las amplias citas gregorianas de la *Expositio*, casi literales en varios casos, es evidente que Isidoro tuvo el texto delante, lo mismo que ocurre en las *Sententiae* y el segundo libro de las *Differentiae*. Distinto parece el caso de los *Synonyma*: aquí, como hemos visto ya más atrás, es bien perceptible la influencia de los *Moralia* en la doctrina penitencial y la evocación de los lamentos de Job, pero no se ha defendido por ahora ningún paralelo extenso e indudable entre ambas obras.

⁶⁵⁰ Cfr. al respecto el reciente trabajo de C. Codoñer, *La «sententia» y las «Sententiae» de Isidoro de Sevilla*, pp. 3-48, que, aunque reducido en su análisis al libro 1 de las *Sententiae*, demuestra el uso de fichas de los *Moralia* con unos argumentos extensibles al resto de la obra. Las fuentes en conjunto están catalogadas en la edición de Cazier: CCSL 111, pp 354-60.

⁶⁵¹ Cfr. el estudio al respecto de la edición de Andrés Sanz: CCSL 111A, pp. 56*-64*. Pese a que el uso de Gregorio es variado, hay préstamos totalmente literales (por ejemplo, capítulo 41, pp. 109-110) y otros que siguen un amplio extracto de texto gregoriano donde no cabe otra cosa que pensar en el recurso a una ficha temática (por ejemplo, capítulos 8-10, pp. 19-21, o capítulo 32, pp. 84-88).

⁶⁵² Sobre el trabajo de Isidoro con sus fuentes resulta indispensable la consulta de J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, vol. 2, pp. 762-70.

En algunas ocasiones la crítica ha puesto objeciones al hecho de que Isidoro hubiera utilizado directamente el texto de Gregorio, o las versiones que hoy conocemos. Cabe mencionar en tal sentido la hipótesis de O'Loughlin acerca de la posibilidad de que Isidoro se sirviera del *Liber testimoniorum* de Paterio en lugar del original gregoriano a la hora de componer la sección sobre el Génesis de la *Expositio in Vetus Testamentum*⁶⁵³. O'Loughlin sustentó su argumentación en los paralelos que halló en las ediciones de ambos textos de la PL; no obstante, escaparon a su análisis algunas fuentes no consignadas en la edición de la *Expositio in Vetus Testamentum*⁶⁵⁴, y ciertamente no ofreció ninguna prueba textual determinante que vinculara con claridad el texto de Paterio con el de Isidoro frente a Gregorio, sino sólo la selección de los mismos fragmentos gregorianos.

En cualquier caso, lo que acaso haya generado mayor polémica en tiempos recientes es la propuesta de Paul Meyvaert⁶⁵⁵. Según este estudioso inglés, Isidoro, al componer sus *Sententiae*, se habría servido de una versión de los *Moralia* más antigua de la mayoritariamente divulgada, que vendría a identificarse con la utilizada también en unos textos escritos por un monje de la abadía de Bec en el siglo XII que se conservan en el manuscrito de *Paris, Bibliothèque Nationale de France*, lat. 2342. No obstante, y a pesar de que no falta alguna voz que dé crédito a las ideas de Meyvaert⁶⁵⁶, estoy de acuerdo con Castaldi en que el erudito inglés no aporta ninguna prueba terminante de que las variantes entre el texto de Isidoro y el de su fuente no respondan a reelaboraciones del propio Isidoro, y nada impide pensar que el monje de Bec no se sirviera también de las *Sententiae* isidorianas⁶⁵⁷. Los argumentos de Meyvaert son ciertamente demasiado débiles: entre las observaciones que podemos considerar más sólidas está el que Isidoro cite un versículo

⁶⁵³ T. O'Loughlin, *Isidore's Use of Gregory the Great in the Exegesis of Genesis*, pp. 263-9.

⁶⁵⁴ Tal como indicaron J. Uitvlugt, *The Sources of Isidore's Commentaries on the Pentateuch*, pp. 72-100 y M. M. Gorman – M. Dulaey, *Isidorus Hispalensis*, p. xxvii.

⁶⁵⁵ P. Meyvaert, *Uncovering a Lost Work of Gregory the Great. Fragments of the Early Commentary on Job*, pp. 55-74.

⁶⁵⁶ G. Arnaldi, *Gregorio Magno e la circolazione delle sue opere*, pp. 58-9.

⁶⁵⁷ Cf. L. Castaldi, *Moralia sive Expositio in Iob*, p. 67.

del Evangelio de Lucas por la Vetus Latina⁶⁵⁸, mientras el texto de los *Moralia* de que hoy disponemos ofrece la versión de la Vulgata, sabiendo como sabemos que «Gregory himself made efforts over the years to bring some of his earlier scriptural quotations into line with the Vulgate version»⁶⁵⁹. Tal observación vale, en cualquier caso, para la *Regula pastoralis*⁶⁶⁰, pero cabe recordar que nuestro conocimiento del texto bíblico usado por Isidoro es todavía incompleto, aunque podemos decir que no se correspondía íntegramente con el de la Vulgata⁶⁶¹, por no hablar del hecho que la edición de los *Moralia* preparada por Marc Adriaen es escasamente fiable como punto de referencia para una comparación de estas características, toda vez que, como ya se ha dicho en ocasiones, no parte de una conveniente *recensio* de la ingente tradición manuscrita de la obra.

Estas hipótesis, como vemos, no han sido aceptadas por el común de los críticos. Generalmente se da por sentado que Isidoro manejó directamente las obras gregorianas. La cuestión que más interés ha despertado en los últimos años es el conocimiento de las *Homiliae in Evangelia* a lo largo de la producción de Isidoro. Hemos visto ya que

⁶⁵⁸ Cf. Isidorus Hispalensis, *Sententiae*, 2, 1, 9, donde se cita *Lc.* 12, 47 de la siguiente forma: «Servus sciens voluntatem Domini sui, et non faciens digna, plagis vapulavit multis». Aunque Meyvaert se sirve de la edición de PL, la lectura está acreditada en la nueva edición de Cazier: CCSL 111, p. 92. Frente a ello la versión del versículo citado por Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, 18, 12, 19 (CCSL 143, p. 898): «Seruus qui cognovit voluntatem Domini sui et non praepravit, et non fecit secundum voluntatem eius, plagis vapulavit multis».

⁶⁵⁹ P. Meyvaert, *Uncovering a Lost Work of Gregory the Great. Fragments of the Early Commentary on Job*, p. 66.

⁶⁶⁰ Como es sabido desde hace tiempo, la tradición manuscrita de la *Regula pastoralis* conoce dos versiones de autor: una de ellas, la más primitiva, carece de las correcciones que se hallan en la otra, entre las que se cuenta el paso de las citas bíblicas a la Vulgata. Un códice bien conocido de los críticos, *Troyes, Médiathèque de l'Agglomération Troyenne*, 504 (siglo VI), transmite las correcciones de la segunda versión sobre el texto de la primera, lo que, dada su antigüedad y procedencia, abre la posibilidad a que los cambios se hayan aplicado en el archivo pontificio bajo la supervisión de Gregorio mismo. El análisis más amplio y reciente sobre la cuestión lo hallamos en P. Chiesa, *Gregorio al lavoro*, pp. 31-99. Hasta ahora no hay noticia de una circunstancia equiparable en los *Moralia*.

⁶⁶¹ La conocida como «cuestión bíblica isidoriana» no ha despertado gran interés en los últimos años. En cualquier caso, los recientes estudios de María Adelaida Andrés Sanz han puesto de manifiesto que Isidoro se sirvió de una versión de los Salmos próxima al Salterio mozárabe: cf. M. A. Andrés Sanz, *Las versiones del salterio latino en las obras de Isidoro de Sevilla*, pp. 49-66, y M. A. Andrés Sanz, *Isidoro de Sevilla y el texto de la Biblia latina*, pp. 87-116. A la luz de las nuevas ediciones críticas sería necesaria una revisión de los demás textos bíblicos.

en el momento de escribir el *De viris illustribus* el prelado hispalense declara no haber visto esta obra, pero es innegable que, como ya advirtió Aldama⁶⁶², en algún momento al redactar el libro VII de las *Etymologiae* las tuvo presentes, dada la literalidad y amplitud con que las sigue en algunos puntos:

Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, 7, 5, 11-4 (ed. J.-Y. Guillaumin, *Isidore de Séville...*, 2012, pp. 63-5)

Unde et eo tempore, quo erat Dominus nasciturus et triumphaturus in mundo, Gabriel venit ad Mariam, ut illum adnuntiaret quia *ad debellandas aereas potestates humilis venire dignatus est...* Raphael interpretatur curatio vel medicina Dei. Ubi cumque enim curandi et medendi opus necessarium est, hic archangelus a Deo mittitur; et inde medicina Dei vocatur. Unde et ad Tobiam idem archangelus missus oculis eius curationem adhibuit, et caecitate detersa visum ei restituit. Nominis enim interpretatione et angeli officium designatur.

Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia*, 34, 9 (CCSL 141, p. 307)

Ad Mariam quoque Gabriel mittitur, qui Dei fortitudo nominatur. Illum quippe nuntiare veniebat, qui *ad debellandas aereas potestates humilis dignatus est...* Raphael quoque interpretatur, ut diximus, medicina Dei, quia uidelicet dum Tobiae oculos quasi per officium curationis tetigit, caecitatis eius tenebras tersit. Qui ergo ad curandum mittitur, dignum uidelicet fuit ut medicina Dei vocaretur.

No obstante, al margen de esta certeza, Cazier generó cierta polémica al plantear el uso de estas homilías en las *Sententiae*, ofreciendo algunos paralelos, lo que serviría en su opinión para certificar la datación de la obra en una fecha relativamente reciente⁶⁶³. La acogida fue poco positiva. Étaix sugirió que la influencia no era clara⁶⁶⁴, y Codoñer, aunque admite la presencia de temas y argumentos en común, observa que ambos autores practican desarrollos aparentemente independientes (a diferencia de lo que ocurriría con los

⁶⁶² J. de Aldama, *Indicaciones sobre la cronología de las obras de san Isidoro*, pp. 57-58.

⁶⁶³ CCSL 111, pp. XIV-XIX, LIV-LXX.

⁶⁶⁴ CCSL 141, p. xxvii.

Moralia, donde Isidoro sigue claramente el desarrollo de Gregorio), por lo que se acaba inclinando por pensar en la existencia de una fuente común a ambos⁶⁶⁵. Otros paralelos se han detectado en las *Allegoriae*, aunque el uso directo es también inseguro⁶⁶⁶.

Otro problema que en un tiempo ocupó a los críticos, aunque hoy en día se encuentra algo arrinconado, es el de la presencia de los *Moralia*. Sabemos por una epístola datada en el año 595 que Gregorio Magno envió a Leandro de Sevilla una copia de los *Moralia* que, por falta de tiempo, estaba ausente, según Gregorio nos dice, de la «tercera y cuarta partes»⁶⁶⁷. No se ha conservado noticia alguna de un nuevo envío, lo que abre la puerta a considerar que tales partes serían las que Tajón habría ido a tomar a Roma. Un estudioso como Luis Serrano, no obstante, no lo creyó así, considerando probado por los estudios de fuentes de su tiempo que Isidoro habría conocido todas las partes⁶⁶⁸. Cosa distinta pensó Aldama, en todo caso, que dio por hecho que la tercera y cuarta partes serían los últimos libros de la obra, y, observando que era posible detectar paralelos de tales libros en varias obras de Isidoro, creyó que el obispo hispalense habría llegado a conocer la obra completa, e incluso propuso un criterio de datación de las obras en función del conocimiento que demuestren de los *Moralia*⁶⁶⁹. La cuestión no ha llegado a desarrollarse mucho más, a pesar de que la suposición de la que parte Aldama es seguramente incorrecta a la luz de las investigaciones sobre el texto de los *Moralia* del último siglo. Por lo general, parece darse por supuesto un conocimiento de la totalidad de esta obra por parte de Isidoro.

⁶⁶⁵ C. Codoñer, *La «sententia» y las «Sententiae» de Isidoro de Sevilla*, pp. 28-9.

⁶⁶⁶ J. C. Martín, *Las fuentes de las Allegoriae quaedam sanctae scripturae (CPL 1190) de Isidoro de Sevilla* pp. 143-79.

⁶⁶⁷ Gregorius Magnus, *Registrum epistolarum*, 5, 33 (CCSL 140, p. 348): «...unum quod mihi de te dictavit caritas feci, ut librum Regulae pastoralis, quem in episcopatus mei exordio scripsi et libris, quod in expositione beati Iob iamdudum me fecisse cognovisti, sanctitati tuae communi filio Probino presbytero veniente transmitterem. Et quidem in eo opere tertiae et quartae partis codices non transmisi, quia eos solummodo ex eisdem partibus codices habui quos iam monasteriis dedi». El subrayado es mío.

⁶⁶⁸ L. Serrano, *La obra Morales de San Gregorio en la literatura hispano-goda*, pp. 482-97.

⁶⁶⁹ J. de Aldama, *Indicaciones sobre la cronología de las obras de san Isidoro*, pp. 71-7.

Por lo demás, de los *Dialogi* se han propuesto también algunos paralelos, los más convincentes en las *Etymologiae*⁶⁷⁰. Lo que no ha sido objeto alguno de duda, al menos por lo que yo sé, es el hecho de que Isidoro conociera las *Homiliae in Hiezechielem*. La obra no aparece citada en el *De viris illustribus*, pero los diversos estudios de fuentes dan varios paralelos, lo que ha llevado a utilizarla como criterio de datación para el *corpus* de obras isidoriano (las obras que citen las *Homiliae in Hiezechielem* serán posteriores al *De viris illustribus*)⁶⁷¹. Más adelante exploraré yo mismo la naturaleza y amplitud de estas posibles influencias.

En los últimos años se ha escrito bastante y bien sobre la historia del texto de estas dos obras de Gregorio y sobre su proceso de composición, destacando el hecho de que no se compusieron ni se difundieron en la forma unitaria en que han llegado a nosotros en las ediciones tradicionales. Todo esto invita a reflexionar el hecho de si los autores hispanos antes de Tajón «conocieron los *Moralia in Iob* y las *Homiliae in Hiezechielem*» tal como hoy las conocemos nosotros, lo que tiene implicaciones directas sobre el texto concreto que copió Tajón en Roma. Pues bien, en las siguientes páginas procuraré dar cuenta del texto concreto de Gregorio que Isidoro y Sisebuto, los autores hispanos de este período que merecen examen, dan muestras de conocer, lo que permitirá lanzar nuevas hipótesis sobre el objeto de copia de Tajón en Roma.

3.1.2 Los *Moralia in Iob* e Isidoro de Sevilla.

Si algo relevante se ha dicho del texto de los *Moralia* en los últimos años es la existencia de una pluralidad de redacciones de autor, así como una cierta «ósmosis» entre esta obra y las *Homiliae in Hiezechielem*. Lucia Castaldi ha fijado en el año 600 la revisión definitiva del texto de la primera parte de las *Homiliae in Hiezechielem*, que resultó en la eliminación de algunos pasajes y la incorporación de otros a los *Moralia*, pero la versión primitiva nos es todavía conocida gracias al *Liber testimoniorum* de Paterio, donde éste

⁶⁷⁰ Cfr. J. – Y. Guillaumin, *Isidore de Séville...*, 2012, pp. 232-3.

⁶⁷¹ Cfr. CCSL 111, p. xiv; J. C. Martín, *El catálogo de los varones ilustres de Isidoro de Sevilla (CPL 1206)*, p. 146.

cita siempre la obra gregoriana de la que toma los extractos⁶⁷². Castaldi ha identificado también un par de manuscritos del primer libro de los *Moralia* donde el texto es sensiblemente menor al de la «vulgata» que hoy conocemos⁶⁷³, y entre cuyas carencias se encuentra un extenso pasaje sobre el encuentro entre Isaac y Rebeca que figura entre los fragmentos que Paterio atribuye a las *Homiliae in Hiezechielem*. Podría tratarse, según la autora, de testimonios derivados de la versión previa al año 600. Pues bien, he de hacer notar que Isidoro cita con un alto grado de literalidad dicho fragmento en la sección sobre el Génesis de su *Expositio in Vetus Testamentum* según la versión de la «vulgata» de los *Moralia*, lo cual, si la sugerencia de Castaldi es cierta, probaría que Isidoro depende de un texto posterior al año 600:

Isidorus Hispalensis, <i>In Genesin</i> , 1588-1593 (ed. M. M. Gorman – M. Dulaey, <i>Isidorus Hispalensis</i> , p. 60)	Gregorius Magnus, <i>Moralia in Iob</i> , 1, 15, 21 (CCSL 143, p. 35)	Paterius, <i>In Genesin</i> , 53 (PL 79, 7080C/D) ⁶⁷⁴
Quae tamen cameli dorso deducitur, quia ad Christum ex gentilitate Ecclesia properans, in tortis vitiosisque vitae veteris conversationibus invenitur. Quae Isaac viso descendit, quia Domino cognito vitia sua gentilitas deservit et ab elatione	Cameli nomine gentilis populus exprimitur. Unde et Rebecca ad Issac veniens dorso cameli deducitur, quia ad Christum ex gentilitate Ecclesia properans, in tortis uitiosisque vitae veteris conuersionibus invenitur. Quae Isaac uiso descendit, quia Domino cognito, vitia sua gentilitas deservit	Rebeca ergo ad Isaac veniens, dorso cameli deducitur, quia ad Christum ex gentilitate Ecclesia properans in tortis vitiosisque vitae veteris conversationibus invenitur. Quae ut Isaac vidit, de camelo descendit quia sancta Ecclesia quanto Redemptorem suum subtilius agnoscit, tanto

⁶⁷² Cf. L. Castaldi, *Moralia sive Expositio in Iob*, pp. 44-68.

⁶⁷³ Se trata de los manuscritos L V (London, *British Library*, Add. 31031, y Città del Vaticano, *Biblioteca Apostolica Vaticana*, Pal. lat. 245), utilizados por la edición de Adriaen de este libro de los *Moralia*.

⁶⁷⁴ Citado en L. Castaldi, *Moralia sive Expositio in Iob*, pp. 64-5, donde se ofrece el texto revisado por un par de manuscritos autorizados de la obra.

<i>celsitudinis</i>	<i>viam</i>	<i>et</i>	<i>ab</i>	<i>elatione</i>	<i>carnalis vitae studia</i>
<i>humilitatis petit.</i>	Quae	<i>celsitudinis</i>		<i>ima</i>	<i>humilius deserit, atque</i>
etiam et verecundata		<i>humilitatis petiit.</i>	Quae		<i>in semetipsa</i>
pallio velatur, quia		et verecundata pallio			<i>tortitudinem vitiose</i>
coram eo de erroribus		velatur quia coram			<i>contradicat. Isaac igitur</i>
prioris vitae		illo ex anteacta vita			<i>viso descendit, quia</i>
confunditur.		confunditur.			<i>Domino cognito vitia</i>
					<i>sua gentilitas deseruit,</i>
					<i>et ab elatione</i>
					<i>celsitudinis ima</i>
					<i>humilitatis petiit.</i>

La observación es interesante, ya que de ser pertinente permitiría certificar que Isidoro se sirvió de una versión de los *Moralia* posterior al envío de Gregorio a Leandro en el 595, al menos de esta parte de la obra. No obstante, hay que casarla con datos aparentemente contradictorios con la posibilidad de que Isidoro conociera la obra entera.

El examen de la obra de Isidoro revela, en efecto, diferencias importantes en cuanto al uso de las distintas partes de este comentario gregoriano. Cabe recordar al lector cierta información sobre su división. La edición de Adriaen distingue una división en seis partes: la primera contiene los libros 1 a 5, la segunda los libros 6 a 10, la tercera los libros 11 a 16, la cuarta los libros 17 a 22, la quinta los libros 23 a 27 y la sexta los libros 28 a 35. El contenido de la mayoría de los manuscritos más antiguos que no se hallan en un estado fragmentario se corresponde con tal división⁶⁷⁵, y la mayoría de los que he podido consultar directamente hacen mención específica de ello en el *incipit*⁶⁷⁶. Hay algunas excepciones, por supuesto: unos

⁶⁷⁵ La lista completa puede consultarse en L. Castaldi, *Moralia sive Expositio in Iob*, pp. 54-56.

⁶⁷⁶ *Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin*, theol. lat. 2° 354 (siglo VIII, originario de Corbie), f. 1r: «incipit moralia pars ultima liber XXVIII»; *München, Bayerische Staatsbibliothek*, Clm 6279 (siglo VIII-IX, Frisinga), f. 1r: «in expositione beati gregorii iob moralia sancti greg per contemplationem sumpta libri pars III»; *Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana*, Vat. lat. 583 (siglo VIII-IX, Reichenau), f. 1r: «in expositione beati gregorii iob moralia per contemplationem sumpta libri pars tertia»; y *Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana*, Pal. lat. 246 (siglo IX, Lorsch), f. 1v: «moraliorum (*sic*) gregorii papae in expositione beati iob

cuantos testimonios transmiten una sección reducida de la sexta parte (la más larga): los libros 32 a 35, aunque por lo que he llegado a ver en todos ellos los *incipits* no aluden a esta división específica en partes⁶⁷⁷. La división por partes parece coherente en la tradición. Dos códices imitativos de uncial romana (*Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana*, Vat. lat. 7809 y *Paris, Bibliothèque Nationale de France*, lat. 2306), según la terminología paleográfica de Petrucci⁶⁷⁸, son copias declaradas de la tercera y cuarta partes respectivamente⁶⁷⁹, lo que sugiere que la división parte del archivo pontificio. Visto que además Gregorio alude en su epístola a Leandro a una división por partes, es razonable suponer que la división como tal remonte a Gregorio mismo.

En la España visigoda la división debía de ser conocida. No conservamos códices de época tan temprana, pero la tradición que se inicia en el siglo IX presenta en su mayoría todavía una distribución por partes, aunque todos los testimonios conservados se hallen en códices únicos. A ello hay que añadir la información que proporciona el famoso códice del *De baptismo parvulorum* de Agustín que se guarda en el Camarín de las Reliquias del Escorial, en cuyo folio 4v se consigna una nota, que Díaz y Díaz sugirió datar en el siglo VII⁶⁸⁰, en que los poseedores o prestatarios del códice ruegan se les haga llegar la tercera, cuarta y quinta partes de los *Moralia*, «nam prima et secunda et sexta pars iam apud nos sunt»⁶⁸¹; indicio este de una temprana división de las partes en códices separados.

per contemplationem sumpta liber undecimus pars tertia libri VI». El único de los que he consultado que sin duda carece de la mención en el Vat. lat. 7809, al que aludiré ahora mismo.

⁶⁷⁷ *Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana*, Pal. lat. 249 (siglo IX, Lorsch), f. 1r: «in hoc libro continentur moralia in iob libri IIII beati gregorii papae urbis romae»; *Sankt Gallen, Stiftsbibliothek*, 210 (siglo VIII-IX), p. 3: «incipit liber trigisimus secundus»; *Würzburg, Universitätsbibliothek*, M.p.th.f.149a (s. VIII, centro anglosajón continental), f. 1r, donde se inicia directamente el texto.

⁶⁷⁸ A. Petrucci, *L'unciale romana*, pp. 75-139.

⁶⁷⁹ El Vat. lat. 7809 se inicia sin *incipit* de ninguna clase, y el parisino lamentablemente comienza mutilo.

⁶⁸⁰ M. C. Díaz y Díaz, *San Agustín en la Alta Media española a través de sus manuscritos*, pp. 142-3.

⁶⁸¹ La transcripción es de Paul Ewald y Gustav Loewe, citada en G. Antolín, *El códice "De baptismo parvulorum", de San Agustín, que se conserva en El Escorial*, p. 397.

Pues bien, el uso que Isidoro hace de las distintas partes no es homogéneo. Para dar cuenta de ello tendré en cuenta sólo por ahora los pasajes gregorianos que el hispalense usó de manera directa, prescindiendo de lo pueden ser sólo reminiscencias. Las *Sententiae* es la obra que mejor se presta para comparaciones, dada la cantidad de préstamos gregorianos. Tengo sólo en cuenta, pues, los préstamos de cuatro o más líneas, y he omitido todos los que Cazier indica con un *cf.* El resultado es el siguiente:

Isidorus Hispalensis, *Sententiae* (total 76)

1ª parte	2ª parte	3ª parte	4ª parte	5ª parte	6ª parte
3% (2)	22% (17)	0% (0)	17% (13)	20% (15)	38% (29)

Para contextualizar estos porcentajes, téngase en cuenta que las 6 partes de los *Moralia* ocupan en la edición de Adriaen (CCSL 143) un total de 1767 páginas. De ellas 258 pertenecen a la primera (15%), 293 a la segunda (17%), 263 a la tercera (15%), 285 a la cuarta (16%), 250 a la quinta (14%) y 418 a la sexta (24%). Esto es:

1ª parte	2ª parte	3ª parte	4ª parte	5ª parte	6ª parte
15%	17%	15%	16%	14%	24%

A la luz de la comparación lo que más sorprende en Isidoro es la escasez de citas de la primera parte y la total ausencia de citas de la tercera. Pienso que, con respecto a la primera parte, habrá que tener en cuenta el factor de que los libros contenidos en ella carecen en mayor medida de los grandes desarrollos teológicos y morales que caracterizan los *Moralia* más adelante. Los dos pasajes en que Isidoro empleó sendas fichas de esta primera parte (*Sententiae* 1, 14, 16 = *Moralia* 4, 29, 56 y *Sententiae* 2, 17, 2 = *Moralia* 4, 27, 49) versan respectivamente sobre la liberación de los justos del infierno tras el descenso de Cristo después de la crucifixión y sobre la clasificación de las distintas formas de cometer pecado, tema el primero sobre el

que Gregorio vuelve precisamente en la parte ausente, la tercera⁶⁸², y cuestión la segunda que encuentra en el pasaje desarrollado por Isidoro su único desarrollo específico. Para la ausencia total de la tercera parte, sin embargo, no encuentro argumentos internos que la justifiquen.

Otras obras de Isidoro donde es posible hablar de préstamos directos (segundo libro de las *Differentiae*⁶⁸³, *Expositio in Vetus Testamentum*⁶⁸⁴ y *Allegoriae*⁶⁸⁵) no arrojan grandes diferencias⁶⁸⁶.

	1 ^a parte	2 ^a parte	3 ^a parte	4 ^a parte	5 ^a parte	6 ^a parte
<i>Differentiae</i> , 2	0	6 casos	0	0	2 casos	4 casos
<i>Expositio in</i> <i>Vetus</i>	4 casos	5 casos	0	3 casos	1 caso	7 casos

⁶⁸² *Moralia in Iob* 12, 9, 13-5 y *Moralia in Iob* 13, 43, 48-9.

⁶⁸³ Sigo las fuentes indicadas por Andrés Sanz (CCSL 111A). He preferido omitir *Differentiae* 2, 13 por ser el préstamo de Gregorio concomitante a otro de Agustín, como se indica en el aparato de fuentes de la edición. Tampoco tengo en cuenta *Differentiae* 2, 18 y 2, 37 por las razones que aduciré más adelante. Por lo demás, a diferencia de las *Sententiae* tengo en cuenta varios de los pasajes indicados con un *cf.*, ya que en este caso la editora sólo prescinde de él cuando se trata de una cita totalmente literal.

⁶⁸⁴ Sigo las fuentes indicadas por M. M. Gorman – M. Dulaey, *Isidorus Episcopus Hispalensis* para la sección sobre el Génesis, respetando el criterio de los préstamos mayores de cinco líneas. Tengo en cuenta también las fuentes de D. J. Uitvlugt, *The Sources of Isidore's Commentaries on the Pentateuch*, pp. 95-100 para las restantes secciones del Pentateuco, escogiendo sólo los préstamos que ocupen más de dos columnas de PL. Por lo demás, para el primer libro de los Reyes sigo las fuentes indicadas por A. de Vogüé, *Les plus anciens exégètes anciens exégètes du Premier Livre des Rois*, p. 8.

⁶⁸⁵ De la sección sobre el Antiguo Testamento tengo en cuenta todas las fuentes indicadas por J. C. Martín, *Las fuentes de las Allegoriae quaedam sanctae scripturae* (CPL 1190) de Isidoro de Sevilla, pp. 148-61, a excepción de *Allegoriae* 106 = *Moralia in Iob* 14, 13, 15, por lo que diré más adelante. Del Nuevo Testamento tengo en cuenta *Allegoriae* 164 = *Moralia in Iob* 31, 45, 87 (catálogo de los siete vicios) y *Allegoriae* 250 = *Moralia in Iob* 35, 8, 16 (el hecho de que los apóstoles que convivieron con Jesús sean siete es una alegoría de la resurrección de los bienaventurados): son los únicos donde creo que se puede establecer una influencia directa y clara entre ambos autores.

⁶⁸⁶ Por la amplitud de criterios que han desarrollado los editores y estudiosos para dar cuenta de las fuentes no he tenido aquí en cuenta las *Etymologiae*; pienso que ante la perspectiva de las otras obras no es ya necesario. Sin embargo, he revisado convenientemente las ediciones y estudios. Los paralelos que se han querido establecer con la tercera parte de los *Moralia* son pocos, aunque los tendré en cuenta más adelante.

<i>Testamentum</i> (<i>Pentateuco</i> , <i>Reyes</i>)						
<i>Allegoriae</i>	0	1 caso	0	1 caso	2 casos	4 casos

Encontramos que la primera parte está representada en algunos desarrollos exegéticos de la *Expositio in Vetus Testamentum*; sin embargo, la tercera parte sigue totalmente ausente.

Es lícito preguntarse si tal ausencia no podrá deberse al hecho de que Isidoro no conociera la parte en cuestión, a la vista de que constituye una de las partes que Gregorio no llegó a enviar a Leandro en el 595. Curiosamente, la otra parte no enviada, la cuarta, sí es conocida sin duda de Isidoro, lo que garantiza que hubo un tráfico posterior de la obra. Carmen Codoñer indica además que los préstamos de esta parte introducen, en el primer libro de las *Sententiae*, excursos a la línea del desarrollo argumentativo: ¿quiere esto decir que fueron añadidos con posterioridad, acaso en el momento en que Isidoro llegó a tener acceso a esta parte?⁶⁸⁷

Para determinar que efectivamente Isidoro no conociera la tercera parte se hace necesario examinar los otros tipos de paralelos. He aquí, pues, las citas de la tercera parte de los *Moralia* que conozco, todas ellas ofrecidas por los editores de las obras isidorianas⁶⁸⁸:

1. Isidorus Hispalensis, *Differentiae* 2, 28:

Inter animam et spiritum hoc doctores differre dixerunt, quod anima ipsa vita est hominis, praestans sensum motumque corporis; spiritus autem ipsius animae est quaedam potentia rationalis, pro quo lege naturae praestare videtur pecoribus ceteris. [Proinde anima flatus vitae est, animale hominem faciens; spiritus autem, vis est quae carnales concupiscentias calcit, atque ad immortalitatem vitae hominem prouocat.] Certissime

⁶⁸⁷ C. Codoñer, *La «sententia» y las «Sententiae» de Isidoro de Sevilla*, pp. 26-7.

⁶⁸⁸ No tendré en cuenta ya el paralelo entre *Moralia in Iob* 15, 56, 63 y *Etymologiae* 11, 1, 86 propuesto por F. Gasti, *Isidoro di Siviglia*, p. 60, ya que se aduce en común a *Moralia in Iob* 22, 21, 40, única fuente probada en realidad.

autem spiritum animam esse euangelista testatur, quia animam quam Christus in carne suscepit spiritum nominavit. Nam cum dixisset Dominus: *Potestatem habeo ponendi animam meam* (Io 10, 17-18), quam sine dubio tunc possit, quando in cruce, inclinato capite, spiritum tradidit.⁶⁸⁹

Y Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 11, 5, 7:

In cuius manu anima omnis uiuentis et spiritus uniuersae carnis hominis (Iob 12, 10). Per manum quippe potestas exprimitur. Anima igitur omnis viventis et spiritus uniuersae carnis hominis, in eius potestate est a quo est; ut ipse provideat qualiter sit qui praestitit esse quod non fuit. Potest vero per animam omnis viventis iumentorum vita signari. Omnipotens autem Deus iumentorum animam usque ad corporeos sensus vivificat, hominum vero spiritum usque ad spiritalem intellectum tendit. In eius ergo manu est anima omnis viventis et spiritus uniuersae carnis hominis, dum et in illo hoc praestat animae ut vivificet carnem, et in isto ad hoc vivificat animam, ut ad intellegendam perveniat aeternitatem. Sciendum uero est quia in sacro eloquio spiritus hominis duobus modis poni consuevit. Aliquando namque spiritus pro anima, aliquando pro effectu spiritali ponitur. Pro anima namque spiritus dicitur, sicut de nostro ipso capite scriptum est: *Inclinato capite, tradidit spiritum* (Io 19, 20). Si enim aliud spiritum quam animam evangelista diceret, exeunte utique spiritu anima remansisset. Pro effectu quoque spiritali...⁶⁹⁰

Ambos pasajes, de cierta extensión, tratan de la diferencia entre *anima* y *spiritus*. Existe una coincidencia temática, pero no hay paralelos textuales directos. Los argumentos que Isidoro toma no pueden considerarse propios de Gregorio; la misma formulación de la diferencia encuentra un paralelo más próximo con Agustín, por ejemplo (fuente no indicada por la editora): «Spiritus autem hominis

⁶⁸⁹ CCSL 111A, pp. 62-3.

⁶⁹⁰ CCSL 143, pp. 588-9.

in Scripturis dicitur ipsius animae potentia rationalis, qua distat a pecoribus, et eis naturae lege dominantur»⁶⁹¹. Sí hay un paralelo más claro en la alusión al hecho de que en el Evangelio de Juan se utiliza *anima* queriendo significar *spiritus*. De todos modos, en este caso la fuente más próxima parece ser Fulgencio de Ruspe (*De veritate praedestinationis*, 3, 33), como ha indicado Elfassi en un artículo reciente⁶⁹².

2. Isidorus Hispalensis, *In Genesin* 2645-7:

Et dentes lacte candidiores (Gn. 49, 12). Dentes praedicatores sunt sancti, qui praecedunt ab erroribus homines, et eos quasi comedendo in Christi corpore transferunt⁶⁹³.

La interpretación del versículo, como indican Gorman y Dulaey en el aparato de fuentes, depende sin duda de Agustín (*De doctrina christiana* 2, 6, 7). Éstos indican también una fuente gregoriana: *Moralia in Iob* 11, 33, 45. Aquí se indica que los dientes en la Escritura simbolizan a veces a los *praedicatores*, término que efectivamente no se halla en el pasaje de Agustín.

3. Isidorus Hispalensis, *Differentiae* 2, 18:

Inter infantiam et pueritiam reliquasque aetates. Prima hominis aetas infantia est, secunda pueritia, tertia adulescentia, quarta iuventus, quinta senectus, sexta senium. Duae primae aetates singulis annorum terminantur ebdomadibus, propter simplicem vitam. Nam infantia septimo anno finitur, quatordecimo pueritia; dehinc sequens adulescentia duabus constat ebdomadibus propter intellectum et rationem. Quae duo nondum erant in pueris, et porrigitur haec aetas a quinto decimo anno usque ad vicesimum octauum. Post haec succedens iuuentus tribus ebdomadibus permanet, propter tria illa, intellectum et actionem corporisque uirtutem. Ista aetas a

⁶⁹¹ Augustinus Hipponensis, *De Genesi contra Manichaeos*, 2, 8, 11 (CSEL 91, p. 131).

⁶⁹² J. Elfassi, *L'exploitation des citations bibliques dans la recherche des sources*, pp. 291-2

⁶⁹³ Ed. M. M. Gorman – M. Dulaey, *Isidorus Hispalensis*, p. 100.

vicesimo octavo anno exoritur et quadragesimo nono consummatur, quando et in feminis partus deficient. Porro senectus quattuor ebdomadibus completur propter accedentem in illis tribus animi et corporis gravitatem. Incipit enim haec aetas a quinquagesimo anno et septuagesimo septimo terminatur. Ultima vero senium nullo certo annorum tempore definitur, sed solo naturae fine concluditur. Inter senectutem autem hoc differt, quod senectus est vergens aetas a iuventute in senium, nondum tamen decrepita; senium vero est fessa atque extrema aetas et vitam ultimam anelans⁶⁹⁴.

Y Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 11, 46, 62:

Et consumere me uis peccatis adolescentiae meae (Iob 13, 26). Ecce vir iustus quia in iuventute sua se peccasse non invenit, adolescentiae facta pertimescit. Sed sciendum est quia sicut in corpore, ita sunt etiam incrementa aetatis in mente. Prima quippe hominis aetas infantia est, cum etsi innocenter vivit, nescit tamen fari innocentiam quam habet. Ac deinde pueritia sequitur, in qua iam ualet dicere quod vult; cui succedit adolescentia quae videlicet prima est aetas in operatione; quam iuuentus sequitur, scilicet apta fortitudini; ac postmodum senectus, etiam per tempus iam congrua maturitati. Quia igitur primam aetatem aptam bonis actibus adolescentiam diximus et iusti viri, cum in magna mentis maturitati proficiunt, nonnumquam ad memoriam actionum suarum initium reducunt, seque tantum de suis primordiis reprehendunt quantum ex gravitate mentis altius profecerunt; quia eo indiscretos se fuisse inveniunt, quo discretionis arcem postmodum plenius consequuntur, recte nunc per sancti viri vocem adolescentiae peccata formidantur. Quod si ad ipsam litteram est tenendum, hinc considerandum est quantum sint gravia peccata iuvenum et senum, et si illud sic iusti metuunt quod in infirma aetate deliquerunt⁶⁹⁵.

⁶⁹⁴ CCSL 111A, pp. 49-51.

⁶⁹⁵ CCSL 143, p. 621.

Ambos autores tratan la cuestión de las edades del hombre (tema muy conocido), pero no hay paralelos inequívocos entre ambos. Más allá de la denominación de las edades, el único punto en común está en el hecho de que se considera la *adolescentia* como la primera edad en que entra en uso la razón, cosa que subyace a la consideración de Gregorio de que «prima est aetas in operatione» (para obrar bien, entiéndase). La idea no es desconocida en la literatura cristiana, de todos modos. Véase en este sentido Augustinus Hipponensis, *De Genesi adversus Manichaeos* 1, 24, 42 (fuente no indicada por la editora de Isidoro): «Iamvero ab adolescentia deinceps, ubi iam ratio incipit in homine praevalere, accedit quinque sensibus cognitio et actio quibus regitur et administratur»⁶⁹⁶.

4. Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 1, 1, 2:

Quid est Dei immortalitas, nisi eius incommutabilitas? Nam et angeli et animae immortales sunt, sed immutabiles non sunt. Ideoque solus Deus dicitur immortalis quia solus incommutabilis. Nam anima moritur dum deserente Deo de bono in malum mutatur. Sic et angelus, dum deserente Deo est lapsus.⁶⁹⁷

Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* 7, 1, 19:

Immortalis [*sc.* Deus], sicut de eo scriptum est: *Qui solus habet immortalitatem* (I Tim 6, 16), quia in eius natura nulla est commutatio. Nam omnis mutabilitas non inconvenienter mortalitas dicitur; secundum quam et anima dicitur mori, non quia in corpus vel in aliquam alteram substantiam mutatur et vertitur, sed in ipsa sua substantia quidquid alio modo nunc est aut fuit, secundum id quod destitit esse quod erat, mortalis utique deprehenditur; ac per hoc solus Deus dicitur immortalis, quia solus incommutabilis.

Ambos pasajes aluden a una interpretación de I Tim 6, 16 (las *Sententiae* de manera implícita) según la cual la inmortalidad de Dios

⁶⁹⁶ CSEL 91, p. 111.

⁶⁹⁷ CCSL 111, p. 7.

sería en realidad su inconmutabilidad. Es algo que podemos leer en Agustín (*De doctrina christiana* 1, 1, 2); no obstante, los editores ofrecen también el paralelo de Gregorio Magno (*Moralia in Iob* 12, 33, 38). La interpretación que Gregorio hace del versículo tiene como única novedad respecto del pasaje agustiniano señalado el hecho de que la mutabilidad viene interpretada como una cierta forma de muerte, pues lo que cambia muere para nacer como otra cosa⁶⁹⁸, elemento que podemos ver reproducido en el pasaje de las *Etymologiae*, no tan claramente en las *Sententiae*.

5. Isidorus Hispalensis, *Allegoriae* 106:

Sedecias, cuius oculos in Reblata rex Babylonis evulsit, divites et peccatores huius mundi significat; in Latinum enim vertitur Reblata «multa haec», ideoque iste significat eos qui in huius mundi multa actione et affectione involvuntur, atque, a diabolo capti, intelligentiae oculos perdunt.⁶⁹⁹

Como se puede comprobar, este pasaje interpreta la figura de Sedecías, a quien Nabucodonosor arrancó los ojos tras matar a sus hijos en Ribla, como una alegoría de los ricos y pecadores, que pierden los ojos de la inteligencia de Dios por verse demasiado involucrados en la acción y los afectos del mundo. La fuente principal es sin duda *Moralia in Iob* 7, 28, 37, donde Gregorio comenta en términos similares un versículo en que se menciona a Sedecías (destacando la interpretación del nombre de Ribla como «multa haec»). Gregorio, en todo caso, interpreta aquí a Nabucodonosor como el diablo y a los hijos muertos por aquél como las obras pías (tras cuya ausencia pierden también los ojos la inteligencia de Dios), aspectos que no aparecen en Isidoro; del mismo modo, Gregorio no relaciona claramente a Sedecías con los ricos que se implican en el mundo. Isidoro no buscaba interpretar la figura de Nabucodonosor ni la de los

⁶⁹⁸ «Quid enim mutabilitas nisi mors quaedam est? Quae dum rem quamlibet in aliam immutat, quasi occidit quod fuerat, ut incipiat esse quod non erat. Et de auctore omnium scriptum est: *Qui solus habet immutabilitatem*, quia uidelicet in semetipso solus immutabilis sit».

⁶⁹⁹ PL 133 B/C.

hijos de Sedecías, lo que pudo contribuir a que no siguiera completamente la alegoría de Gregorio.

En todo caso, José Carlos Martín indica otra posible fuente: *Moralia in Iob* 14, 13, 15:

Decipula vero a decipiendo vocata est. Et tunc ab antiquo
hoste super semitam decipula ponitur quando in actione
huius mundi quam mens appetit, peccati laqueus paratur;
quae videlicet non facile deciperet, si videri potuisset.⁷⁰⁰

Gregorio desarrolla aquí una de sus consideraciones habituales sobre la incitación al pecado que nace de que la mente desee involucrarse en el mundo. Podría haber un eco textual («ideoque iste significat eos qui in huius mundi multa actione et affectione inuoluuntur» de Isidoro en paralelo a «quando in actione huius mundi quam mens appetit et peccati laqueus paratur» de Gregorio), pero no es seguro. Es la única de las fuentes de los capítulos del Antiguo Testamento de las *Allegoriae* indicadas por Martín que no tiene como referente el versículo en que se menciona el personaje comentado.

6. Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 2, 20, 1-3:

Maiores est culpa manifeste quam occulte peccare.
Dupliciter enim reus est qui aperte delinquit, quia et agit
et docet. De talibus Esaias dicit: *Et peccata sua, quasi
Sodoma praedicauerunt, nec absconderunt* (Is. 3, 9).
Multi enim publice delinquentes, sine ullo pudore sua
flagitia praedicant, nec ullam utuntur sceleris
verecundiam. Quaedam enim iam iustitiae portio est
iniquitatem suam homini abscondere, et in semetipso de
peccatis propriis erubescere.⁷⁰¹

Y Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 14, 27, 31:

Sunt nonnulli quos ad perpetranda nequitiam oborta
subito malitia invitat, sed tamen humana verecundia
revocat. Et plerumque per hoc quod exterius erubescunt,

⁷⁰⁰ CCSL 143, p. 706.

⁷⁰¹ CCSL 111, pp. 135-6.

ad interiora sua redeunt, et contra se internum iudicium sumunt, quia si propter hominem mala facere metuunt, quanto magis propter Deum, qui cuncta inspicit, nec appetere mala debuerunt? In quibus fit ut mala maiora corrigant per bona minima, scilicet per exteriorem verecundiam interiorem culpam. Et sunt quidam qui postquam Deum in mente contempserint, multo magis humana iudicia spernunt, atque omne malum quod appetunt, audacter peragere non erubescunt. Quos ad perpetrandum malum occulta iniquitas invitat, et nulla aperta verecundia retardat; sicut et de quodam iniquo iudice dicitur: *Deum non timebat, et hominem non uerebatur* (Lc 18, 2). Hinc est etiam quod de quibusdam impudenti fronte peccantibus dictum est: *Et peccatum suum quasi Sodoma praedicauerunt* (Is 3, 9). Plerumque ergo tales sunt aduersarii sanctae Ecclesiae, qui a perpetrandis malis nec timore Domini, nec hominum pudore refrenantur.⁷⁰²

Ambos autores citan un mismo versículo de Isaías en referencia a los pecadores que no se muestran avergonzados. No obstante, los desarrollos son diferentes: si Isidoro se centra en el doble pecado que es no avergonzarse, pues el pecado se hace y a la vez sirve de mal ejemplo para otros, y considera el avergonzarse como una cierta forma de justicia, Gregorio evoca la necesidad de introspección e indica que el pudor reprime la progresión del pecado. Como quiera que sea, desde luego no ha tenido por qué haber un uso directo del pasaje; en todo caso un recuerdo de la exégesis.

7. Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 2, 25, 4:

Sicut vipera a filiis in utero positis lacerata perimitur, ita nos cogitationes nostrae intra nos enutritae occidunt et conceptae interius vipereo veneno consumunt, animamque nostram crudeli vulnere perimunt.⁷⁰³

Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* 12, 4, 10:

⁷⁰² CCSL 143, p. 716.

⁷⁰³ CCSL 111, p. 143.

Vipera dicta, quod vi pariat. Nam et cum venter eius ad partum ingemuerit, catuli non expectantes maturam naturae solutionem conrosis eius lateribus vi erumpunt cum matris interitu. Lucanus: «Viperi coeunt, abrupto corpore, nodi» (*Farsalia* 6, 490).

Y Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 15, 15, 19:

Caput aspidum suget et occidet cum lingua viperae (Iob 20, 16). Aspis parvus est serpens, vipera vero prolixioris est corporis; et aspides ova gignunt, atque ex ovis eorum filii procreantur, viperae autem cum conceperint, filii earum in ventre saeviunt, qui ruptis lateribus matrum ex earum ventribus procedunt. Unde et vipera, eo quod vi pariat, nominatur. Vipera itaque sic nascitur ut violenter exeat, et cum matris suae extinctione producat. Quid ergo per aspides parvos nisi latentes suggestiones immundorum spirituum figurantur, qui cordibus hominum parva prius persuasione subripiunt? Quid vero per linguam viperae, nisi violenta diaboli tentatio designatur? Prius enim leniter subripit, postmodum vero etiam violenter trahit. Caput itaque aspidum sugit, quia initium suggestionis occultae parvum prius in corde nascitur, sed occidit eum lingua viperae, quia postmodum capta mens veneno violentae tentationis necatur. Primum subtilibus consiliis ad cor hominis immundi spiritus loquuntur, qui dum leniter persuadent, quasi venenum aspidum fundunt.⁷⁰⁴

En el pasaje de las *Sententiae*, Isidoro evoca la interpretación de los *Moralia* donde, para explicación de Iob 20, 16 («Caput aspideum suget et occidet eum lingua viperae»), se aduce que las víboras son los pensamientos perversos que crecen dentro de nosotros hasta devorarnos. En el pasaje de las *Etymologiae* podría haber un eco de la etimología («Vipera dicta, quod vi pariat » en Isidoro frente a «Unde et vipera, eo quod vi pariat nominatur» de Gregorio), pero ésta puede inferirse de Servio, que es la fuente también del resto del pasaje:

⁷⁰⁴ CCSL 143, p. 759.

Vipera autem species serpentis est, quae vi parit. Nam
corrosis eius lateribus exeunt pulli cum matris interitu:
Lucanus: «viperei coeunt abrupto corpore nodi».⁷⁰⁵

8. Isidorus Hispalensis, *Synonyma* 2, 33:

Disce a Christo modestiam, disce tolerantiam (...).
Palmis enim percussus, flagelli caesus, sputis derisus,
clavis confixus, spinis coronatus, cruci damnatus semper
conticuit.⁷⁰⁶

Y Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 14, 54, 67:

Infidelis quisque illum flagellatum, derisum, palmis
caesum, corona spinea coronatum, sputis illitum,
crucifixum, mortuum nouerit.⁷⁰⁷

Se trata de un recuerdo de una serie de adjetivos que aluden a los sufrimientos de Cristo en la Pasión. Encontramos los mismos también algunas veces en Agustín: *Enarrationes in Psalmos* 56, 13⁷⁰⁸, 58, 10⁷⁰⁹ y *De fide rerum invisibilium* 7, 10⁷¹⁰.

Como vemos, ninguno de los paralelos aquí explicados (la mayoría relativos a una determinada exégesis) puede darse por completamente seguro, pero a partir del análisis interno tampoco se puede negar con rotundidad que Isidoro hubiera desconocido la tercera parte: algunas son fuentes verosímiles. Es la inesperada escasez de citas directas lo que juega en contra de la posibilidad de un conocimiento de esta parte por Isidoro.

⁷⁰⁵ Servius, *In Vergilii Georgicis comentarii* 3, 416; 2. Cfr. J. André, *Isidorus Hispalensis*, pp. 140-1.

⁷⁰⁶ CCSL 111B, pp. 88-9.

⁷⁰⁷ CCSL 143, p. 740.

⁷⁰⁸ «Vidit Dominum in spiritu iste propheta humilatum, caesum, flagellatum, colaphis percussus, expalatum manibus, sputis illitum, spinis coronatum, ligno suspensus; illo saeuientes, illum tolerantem... » (CCSL 39, pp. 702-703).

⁷⁰⁹ « ...crucifixus, contemptus, alapis caesus, flagellatus, ligno suspensus, lancea uulneratus. » (CCSL 39, p. 736).

⁷¹⁰ « ...et hoc esse factum per unum hominem ab hominibus illusum, comprehensum, vinctum, flagellatum, expalatum, exprobatum, crucifixum, derisum, occisum » (CCSL 46, p. 17).

También habría que recordar el estudio de fuentes, realizado hace unos años por Gómez Cobo, de los textos del *Homelia in laude Ecclesiae* y el *De institutione virginum* de Leandro de Sevilla, estudio a partir del cual el autor encontró conexiones entre Leandro y Gregorio. Alguna de ellas, como la interpretación del significado de los dientes en la Escritura como una alegoría de los herejes, tiene buen fundamento⁷¹¹. Tales conocimientos de Leandro, que al menos a la hora de escribir la *Homelia in laude Ecclesiae* puso de manifiesto antes del envío oficial de los *Moralia* del 595, tienen que proceder de una fuente literaria previa –la conocida primera versión de la obra que Leandro habría traído consigo de Constantinopla–, o bien, más sencillamente, porque Leandro hubiera conocido esa exégesis directamente en las sesiones de *lectio divina* llevadas a cabo por Gregorio en la urbe imperial, de donde surgió el germen de la composición de los *Moralia*. ¿Sería posible que una transferencia oral de las ideas gregorianas se hubiera dado también entre Leandro e Isidoro? Por supuesto, la idea, al menos con los datos que ahora tenemos, es mera especulación, pero pienso que no es en absoluto descabellada, y podría explicar algunas concomitancias entre Isidoro y Gregorio que no cuentan con un paralelo textual, sobre todo aquellas que reproducen una determinada exégesis.

3.1.3 Las *Homiliae in Hiezechielem* e Isidoro de Sevilla.

Como ya comenté más atrás, Isidoro no menciona las *Homiliae in Hiezechielem* en su *De viris illustribus*, pero los estudios de fuentes han encontrado varios paralelos en otras obras. Tomando por modelo las *Sententiae* hallamos una literalidad importante:

Isidorus Hispalensis, *Sententiae* 2, 5,
7 (CCSL 111, p. 101)

Gregorius Magnus, *Homiliae in
Hiezechielem* 1, 10, 32 (CCSL 142,
p. 160)

In divisione donorum diversi
percipiunt diversa Dei munera; non
tamen conceduntur unius omnia, ut
sit pro humilitatis studio quod alter

Sin vero, ut praefati sumus, vicissim
se alis suis animalia ferunt, et altera
ad alteram ala percutitur singulorum,
huius quoque descriptionis, largiente

⁷¹¹ Cf. A. Gómez Cobo, *La Homelia in laude Ecclesiae de Leandro de Sevilla*, pp. 151-5. Ya se han estudiado aquí los paralelos propuestos por este autor.

admiretur in altero. Nam quod in Ezechiello animalium alae altera ad alteram percutiuntur, virtutes designantur sanctorum mutuo sese affectu provocantium, atque alterno exemplo invicem sese erudentium.

Domino, sensus patet. Quid est ergo quod haec pennata animalia vicissim alas alteram ad alteram feriunt, nisi quod omnes sancti se invicem suis virtutibus tangunt, et sese ad provectum excitant ex consideratione virtutis alienae?

El pasaje bíblico al que aluden ambos pasajes es Ez 3, 13 («Et vocem alarum animalium percutientium alteram ad alteram»). A pesar de las diferencias, la presencia común del adverbio *invicem* y la estructura sintáctica similar consistente en la sucesión de dos oraciones copulativas (*et* / *atque*) apuntan a un muy probable uso directo del pasaje. Podrían citarse otros pasajes, como Isidorus Hispalensis, *Sententiae*, 2, 35, 4-5 (CCSL 111, pp. 160-161) = Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechielem* 1, 5, 3 (CCSL 142, p. 58), donde ambos autores aluden a la misma sucesión de conceptos y presentan una muy similar admonición final.

De todos modos, como también aludí al principio, me ha llamado la atención la escasez de paralelos propuestos entre Isidoro y la segunda parte de las *Homiliae in Hiezechielem* (ninguno en las obras editadas en el *Corpus Christianorum*). Los pocos que he hallado me parecen improbables⁷¹². Chaparro Gómez, por ejemplo, vio una posible influencia de en el capítulo 39 del *De ortu et obitu patrum*, dedicado precisamente al profeta Ezequiel, donde la secuencia «Hic captivus cum Ioachim in Babylonia ductus» encontraría en un eco en «Idem... in captivitate prima cum Ioachim rege fuerat in Babyloniā transductus» (Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechielem* 2, 1, 1, CCSL 142, p. 207)⁷¹³. No obstante, he de aducir por mi parte la proximidad de ambos textos con el prólogo jeronimiano al libro de Ezequiel, más cercano aún a Isidoro y que bien pudo ser la fuente común a ambos autores: «Hiezechiel propheta cum Ioachim rege

⁷¹² No tengo aquí en cuenta el paralelo entre *Homilie in Hiezechielem* 2, 6, 12 y *De ortu et obitu patrum* 68 propuesto por Chaparro Gómez en nota a su edición del texto, ya refutado por J. Elfassi, *Nuevas fuentes en la biblioteca de Isidoro de Sevilla*, p. 111.

⁷¹³ C. Chaparro Gómez, *El De ortu et obitu patrum de Isidoro de Sevilla*, p. 231.

Iudae captivus ductus est in Babylonem»⁷¹⁴. Pienso que Gregorio es, pues, descartable aquí como fuente.

Del mismo modo, Fontaine, en su aparato de fuentes del *De natura rerum*, dejó constancia de que este pasaje del capítulo 37:

Aquilo ventus, qui et Boreas vocatur, ex alto flans,
gelidus atque siccus et sine pluvia, qui non discutit nubes,
sed stringit; unde et non inmerito diaboli formam induit,
quia iniquitatis frigore gentilium corda constringit.⁷¹⁵

encuentra paralelo con *Homiliae in Hiezechielem* 2, 1, 6:

Et notandum quod eamdem civitatem quam propheta
conspexit ad Austrum vergentem vidit. Auster enim
ventus quia in Sancti Spiritus typo poni solet, hi qui in
sacro eloquio studiosi sunt recognoscunt, sicut e contrario
per Aquilonem saepe diabolus designatur, quia et ille
relaxat in calore, et iste constringit in frigore.⁷¹⁶

No obstante, la misma reflexión podemos encontrarla en la primera parte (1, 2, 9): «Pro eo quod ventus Aquilo constringit in frigore, non incongrue Aquilonis nomine torpor maligni spiritus designatur»⁷¹⁷, por lo que cualquiera de los dos pasajes podría haber influido en principio a Isidoro.

Los otros paralelos se han querido hallar en las *Etymologiae*. En 9, 6, 4, un editor observa que la expresión «spuma sanguinis» del siguiente pasaje:

Nam semen viri *spuma* est *sanguinis* ad instar aquae in
scopulos conlissae, quae spumam candidam facit, uel
sicut uinum nigrum, quod in calice agitatum spumam
albentem reddit.⁷¹⁸

encuentra paralelo con *Homiliae in Hiezechielem* 2, 8, 8:

⁷¹⁴ B. Fischer, J. Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele, R. Weber, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, p. 1266.

⁷¹⁵ Ed. J. Fontaine, *Traité de la nature*, p. 295.

⁷¹⁶ CCSL 142, p. 212.

⁷¹⁷ CCSL 142, p. 22.

⁷¹⁸ Ed. M. Reydellet, *Isidorus Hispalensis*, pp. 140-1.

Aliquando in matris utero *spuma sanguinis* fuisti, ibi quippe ex patris semine et matris sanguine parvus ac liquidus globus eras.⁷¹⁹

Pienso, de todos modos, que el pasaje de Isidoro encuentra un paralelo más claro en un pasaje del tratado anónimo conocido como *De semine, Medicorum placita* o «Anónimo de Bruselas», un texto que, aunque no podemos certificar que Isidoro lo haya conocido en su forma conservada⁷²⁰, presenta otras concomitancias con las *Etymologiae* (algunas de ellas bastante notables, como ha visto la crítica⁷²¹). Por lo que aquí nos interesa:

Diogenes autem Apolloniates essentiam <seminis> similiter spumam sanguinis dixit libro physico. Etenim spiratione adductus spiritus sanguinem suspendit, cuius alia pars carne bibitur, alia superans in seminalis cadit vias et semen facit, quod <non> est aliud quam spuma sanguinis spiritu collisi.⁷²²

Pienso que, aunque el pasaje no se sigue de manera literal, el tipo de texto técnico y la reflexión sobre la sangre que choca (con el uso del mismo verbo: *collido*) aproximan a Isidoro más claramente al «Anónimo de Bruselas» que a Gregorio. Posiblemente el papa sólo reprodujera una doctrina vulgarizada sobre el origen del semen del hombre.

⁷¹⁹ CCSL 142, p. 342.

⁷²⁰ El texto se conserva únicamente en el manuscrito *Bruxelles, Bibliothèque Royale*, 1348-1359, f. 48r. Fue atribuido al médico Vindiciano por su editor, M. Wellmann, *Die Fragmente der Sikelischen Ärzte Akron, Philistion und des Diokles von Karystos*, pero tal atribución fue rebatida por A. Debru, *L'Anonyme de Bruxelles: un témoin latin de l'hippocratism tardif*, pp. 311-27, que se inclina por considerar el texto un producto salido de un ambiente erudito tardoimperial. Dejo constancia de mi agradecimiento al Dr. Manuel Enrique Vázquez Buján por haberme dado noticia de la existencia de este texto.

⁷²¹ El mismo Wellmann da cuenta de algunos paralelos en su edición, pero véase también K. – D. Fischer, *Neue oder vernachlässigte Quellen der Etymologien Isidors von Sevilla (Buch 4 und 11)*, p. 146.

⁷²² Ed. M. Wellmann, *Die Fragmente der Sikelischen Ärzte Akron, Philistion und des Diokles von Karystos*, p. 210.

Finalmente, ha de mencionarse el siguiente paralelo de la etimología de *ostium*, propuesto por Elfassi⁷²³:

Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*
15, 7, 4 (Ed. J. – Y. Guillaumin,
Isidore de Séville..., 2004, p. 53)

Gregorius Magnus, *Homiliae in*
Hiezechielem 2, 5, 11 (CCSL 142, p.
284)

Ostium est per quod ab aliquo
arcemur ingressu, ab ostando dictum
[sive ostium, quia ostendit aliquid
intus].

Ipse enim considerationis labor
ostium est, quia ostendit aliquid ex
eo quod intus est.

El pasaje en cuestión, en cualquier caso, no aparece en todos los manuscritos. Está presente en los testimonios *C T U X* de la edición de Lindsay, de los cuales únicamente *C* no pertenece a la familia γ ; familia que está caracterizada por numerosas adiciones que pasaron a otros testimonios por vía de contaminación, como tal parece ser este caso. La autenticidad isidoriana de los añadidos de la familia γ se ha puesto siempre en duda y desde el mismo Lindsay se ha visto la mano de Braulio de Zaragoza⁷²⁴, o acaso la de Tajón de Zaragoza, como ha querido recientemente Grondeaux y se advertía al inicio de este trabajo⁷²⁵. En efecto, si es verdad que todas las familias pueden hacerse remitir a Braulio por presentar la distribución de la obra en *libri* que este autor, en su *Renotatio*, afirma haber impuesto a la obra, no es menos cierto que la referencia elogiosa a Zaragoza de *Etymologiae* 5, 39, 42 establece un nexo importante de la familia γ con esta ciudad, por lo que es verosímil que tras la muerte de Braulio la obra hubiera continuado siendo aumentada y mejorada. Por estos motivos, dado que el problema sigue abierto, sólo cabe calificar este

⁷²³ J. Elfassi, *Ostie et ostium chez Isidore de Séville*, pp. 357-70.

⁷²⁴ Cf. W. M. Lindsay, *The Editing of Isidore Etymologiae*, pp. 42-53; M. Reydellet, *La diffusion des Origines d'Isidore de Séville au Haut Moyen Âge*, pp. 383-437. Sabido es que Braulio en su *Renotatio* afirma haber cambiado en *libri* la distribución original de la obra en *tituli*. Una de las adiciones de la familia γ es un elogio de la ciudad de Zaragoza (*Etymologiae* 5, 39, 42), que se ha relacionado con la mano de Braulio, y a partir de ésta las restantes. Se muestra escéptico, dada la carencia de referencias explícitas, M. C. Díaz y Díaz, *Introducción general*, pp. 178-9.

⁷²⁵ A. Grondeaux, *Note sur la présence de l'Hypomnesticon pseudo-augustinien dans le Liber glossarum*, pp. 59-78.

pasaje de autenticidad discutida y, por lo tanto, no se puede argumentar con certeza a partir de él.

Las fuentes que proceden de la segunda parte de las *Homiliae in Hiezechielem* son, pues, escasas y dudosas, si no directamente descartables. Si relacionamos estos datos con lo que hoy sabemos sobre el proceso de composición y difusión de la obra podemos llegar a observaciones interesantes. Estas homilías de la segunda parte, donde Gregorio busca comentar la última y oscura visión del profeta Ezequiel, fueron compuestas en un momento diverso de las que integraron la primera, y, a diferencia de éstas no parecen haber sido revisadas por su autor. En efecto, la obra en su conjunto tal como la ofrecen las actuales ediciones presenta dos prólogos distintos: uno, dirigido al obispo Mariniano, en el que Gregorio afirma haber predicado las homilías ocho años antes, sacándolas ahora a la luz, a petición de sus «hermanos», tras revisar convenientemente el texto⁷²⁶; el prólogo de la segunda parte se conserva sin dedicatoria, y en él Gregorio cuenta que son dos cosas las que le oprimen para llevar a cabo convenientemente su preocupación: la dificultad de la exégesis y el hecho de que Agilulfo, rey de los lombardos, acabe de pasar el Po con su ejército en dirección a Roma⁷²⁷. Hace unos años Bouhot dejó convenientemente probado que ambas series de homilías fueron predicadas en momentos diversos, datando la primera en 591-592 y la segunda en 593, en coincidencia con la campaña de Agilulfo. En este sentido, la revisión anunciada por Gregorio en el prólogo a la primera parte afectaría sólo, obviamente, a la primera serie de homilías, lo que

⁷²⁶ «...Sed post annos octo, petentibus fratribus, notariorum schedas requirere studui, easque favente Domino transcurrere, in quantum ab angustiis tribulationum licuit, emendavi» (CCSL 142, p. 3).

⁷²⁷ «Et quidem voluntati uestrae me parere necesse est, sed duo sunt quae hac in re perturbant animum meum. Unum, quod haec eadem visio tantae obscuritatis nebulis tegitur, ut uix in ea aliquid intellectu interlucente uideatur. Aliud, quod iam Agilulphum Langobardorum regem ad obsidionem nostram summopere festinantem Padum transisse cognovimus» (CCSL 142, p. 205). En la décima y última homilía de esta parte Gregorio finaliza abruptamente la exégesis aludiendo a la presencia de los enemigos a las puertas de Roma: «Ecce haec, ut, Domino largiente, potuimus, coram vobis fratres carissimi, rimati sumus. Nemo autem me reprehendat, si post haec allocutione cessavero, quia, sicut omnes cernitis, nostrae tribulationes excreverunt: undique gladii circumfusi sumus, undique imminens mortis periculum timemus. Alii, detruncatis ad nos manibus redeunt, alii capti, alii interempti nuntiantur» (CCSL 142 p. 397).

conviene con las características particulares de la segunda, sin división por lemas y con un latín menos depurado⁷²⁸. La tradición manuscrita de ambas partes ni siquiera se muestra unitaria hasta el siglo VIII⁷²⁹. Es lo más probable, y así lo ha concluido Castaldi, que la segunda parte nunca hubiera llegado a ser publicada por su autor, y que tras su muerte permaneciera custodiada en el archivo de Letrán –en forma de transcripción taquigráfica, como era habitual– hasta que se puso en circulación de forma efectiva⁷³⁰.

La coincidencia de estas dos circunstancias, esto es, la escasez e inseguridad de las fuentes de la segunda parte de las *Homiliae in Hiezechielem* propuestas para Isidoro, y el hecho de que dicha parte presente un proceso de composición y difusión diferente de la primera, sugiere que Isidoro sólo haya conocido la primera parte de estas homilías gregorianas. Hay que notar que, a excepción de Paterio, que trabajó directamente en el archivo de Letrán y abandonó su obra precisamente en el momento en que se llevó a cabo la revisión de la primera parte de las homilías, el primero en servirse con claridad de la segunda parte es Tajón de Zaragoza, que la utiliza largamente en sus *Sententiae* y sus *Excerpta*.

3.1.4. La *Vita Desiderii* del rey Sisebuto.

Por lo que se refiere a la *Vita Desiderii*, relato hagiográfico de San Desiderio de Vienne escrito hacia el 613 por el rey Sisebuto⁷³¹, hay que apuntar que José Carlos Martín, último editor de la obra, ha sugerido algunos paralelos con Gregorio Magno. Sisebuto fue seguramente el primer dedicatario de las *Etymologiae* y mantuvo una estrecha relación con Isidoro: sería extraño que él hubiera poseído obras de Gregorio Magno que Isidoro no hubiera leído.

Según se lee en el aparato de fuentes de la edición de la obra, existiría un paralelo entre la expresión usada por Sisebuto para señalar que Desiderio, una vez obispo, enseñó a sus fieles a ser contritos en la

⁷²⁸ Cfr. J. – P. Bouhot, *Les homélies de saint Grégoire le Grand*, pp. 211-60.

⁷²⁹ Cfr. la lista de manuscritos de L. Castaldi, *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, pp. 10-1.

⁷³⁰ L. Castaldi, *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, pp. 38-43.

⁷³¹ Para lo que concierne a la datación de la pieza cfr. J. Fontaine, *King Sisebut's Vita Desiderii and the Political Function of Visigothic Hagiography*, pp. 93-129.

oración («in oratione compunctos»)⁷³² y la que usa Gregorio en el libro 12 de sus *Moralia* para señalar el estado en que Ezequías, sabiéndose enfermo de muerte, le dice a Dios «orando contrito» que ha sido un hombre justo y le pide que se apiade de él («in oratione compunctus»)⁷³³. Es posible que la expresión de Gregorio inspirara la de Sisebuto, pero también es cierto que aludir a la oración (*oratio*) como manifestación del arrepentimiento por el recuerdo del pecado (*compunctio*) no es ninguna novedad en este pasaje de Gregorio⁷³⁴; no hay, por lo tanto, forma de confirmar que Sisebuto tuviera que conocer la tercera parte de los *Moralia* para concebir esta expresión.

Otra fuente tenida propuesta por José Carlos Martín se refiere a la segunda parte de las *Homiliae in Hiezechielem*⁷³⁵. Sisebuto, cuando dice que Desiderio mortificaba su cuerpo mediante la abstinencia, prescindiendo de la carne no porque la considerara inmunda sino por virtud de moderación (*Vita Desiderii* 13):

Rursus cum longa distractione suum corpus abstinencia
maceraret et carnum perceptione non pro immunditia,
sed pro temperantia, interiecto tempore castigaret...⁷³⁶

estaría inspirado por este otro pasaje de Gregorio (*Homiliae in Hiezechielem* 2, 10, 16), donde se dice que no todos los que leen,

⁷³² Cfr. *Vita Desiderii* 3: «Edocuit in elemosinis esse largiores [gratificos], in oratione compunctos, in amicitia fixos, in rebus diiudicandis sollicitos, in omni semper actione discretos» (ed. J. C. Martín, *Une nouvelle édition critique de la Vita Desiderii de Sisebut, accompagnée de quelques réflexions concernant la date des Sententiae et du De viris illustribus d'Isidore de Séville*, p. 149).

⁷³³ Cfr. *Moralia in Iob* 12, 31, 36: «Ezequias quoque rex cum molestia corporis afflictus, ad extremitatem pervenisset vitae, in oratione compunctus dixit: Obsecro, Domine, memento quae so quomodo ambulaverim coram in te veritate et in corde perfecto (*Is.* 38, 3). Nec tamen Dominus hanc confessionem perfectionis eius despexit aut renuit...» (CCSL 143, pp. 651-2).

⁷³⁴ Cfr. por ejemplo Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechielem* 1, 8, 13: «Accenditur ad compunctionem animus, sed earum rerum quae egimus imagines uersantur in mente, et intentionem compunctionis praepediunt in oratione» (CCSL 142, p. 108).

⁷³⁵ Cfr. J. C. Martín, *Une nouvelle édition critique de la Vita Desiderii de Sisebut, accompagnée de quelques réflexions concernant la date des Sententiae et du De viris illustribus d'Isidore de Séville*, p. 143.

⁷³⁶ Ed. J. C. Martín, *Une nouvelle édition critique de la Vita Desiderii de Sisebut, accompagnée de quelques réflexions concernant la date des Sententiae et du De viris illustribus d'Isidore de Séville*, p. 155.

predican, dan limosna o hacen abstinencia sirven al Señor, sino los que al hacerlo no desean recibir las alabanzas de los hombres:

Neque enim omnes qui legunt, omnes qui praedicant, omnes qui propria tribuunt, omnes qui per carnis abstinentiam corpus castigant, Domino ministrant. Qui enim legendo atque praedicando gloriam propriam quaerunt, largiendo quae habent, et corpus in abstinencia macerando, laudes recipere ab hominibus appetunt, sibi, non Domino, ministrant.⁷³⁷

Los pasajes, en todo caso, no tienen mucho que ver más allá de los paralelos léxicos, que responden por demás a lugares comunes de la tradición patristica⁷³⁸. Creo, por lo tanto, que aquí tampoco está probado que Sisebuto tuviera que haber leído a Gregorio para escribir este pasaje tal como lo leemos.

3.1.5 Conclusiones.

En estas notas creo haber puesto de relieve la inseguridad que el uso que Isidoro hace de la tercera parte de los *Moralia* y la segunda parte de las *Homiliae in Hiezechielem* es inseguro. Tal circunstancia encuentra correspondencia con las particularidades de la primitiva transmisión de estas obras. En efecto, no hay constancia de un envío «oficial» de los *Moralia* completos al reino visigodo, y los distintos datos apuntan a una circulación de esta obra dividida en partes. En concreto, la tercera parte (libros 11-16), una de las ausentes en el envío de Gregorio a Leandro del 595, no dio ninguna cita literal en toda la producción isidoriana, aun cuando tales citas serían esperables. Sobre los paralelos propuestos se ciernen además dudas razonables.

⁷³⁷ CCSL 142, p. 390.

⁷³⁸ La expresión *macerare corpus* o *castigare corpus* es muy común en los padres. Con la indicación específica *per abstinentiam* cfr. Gregorius Magnus, *Regula pastoralis* 2, 3: «Sed cum mens ad praecepta caritatis tenditur, restat procul dubio ut per abstinentiam caro maceretur» (SC 381, p. 186). En el *Praedestinatus* de Arnobio el Joven se encuentra también, a lo que parece, la cita de una versión latina de 1 Cor 13, 5 similar al pasaje que nos ocupa: «His in eo testimonio occurrit Ecclesia, in quo dicit Apostolus: Etiam si corpus meum non solum abstinentiis macerem, sed etiam tradam eum igni ut ardeat, caritatem autem non habeam, nihil prodest» (CCSL 25B, p. 26).

Por lo que respecta a la segunda parte de las *Homiliae in Hiezechielem*, hoy sabemos que lo más probable es que no hubiera sido ultimada ni publicada por Gregorio, y su uso en Isidoro es igualmente inseguro, descartable incluso en la mayor parte de paralelos propuestos hasta ahora por la crítica.

Pienso, pues, ante este fenómeno observado en Isidoro, que son estos dos textos, la tercera parte de los *Moralia* y la segunda de las *Homiliae in Hiezechielem*, los que mayores probabilidades tienen de corresponderse con los *volumina* de Gregorio faltantes en España que Tajón declara haber copiado en Roma a mediados del siglo VII.

3.2. UN CORPUS PRELIMINAR A LOS *MORALIA IN IOB*.

El hecho de que Tajón haya podido copiar una parte de los *Moralia* y «completar» así el conocimiento que de esta obra se tenía en la península es especialmente interesante si se pone en paralelo a algunos rasgos propios de la tradición hispánica de esta obra de Gregorio vinculados directa o indirectamente con la persona de Tajón, lo que sugiere que nuestro autor pudo haber preparado una suerte de edición particular de la obra para su difusión en la península.

No digo novedad. En 1979 Díaz y Díaz sacó a la luz un corpus preliminar de textos que incluía, en su versión más amplia, la epístola de Tajón a Eugenio, la *Visio Taionis*, un índice de partes de los *Moralia* y el capítulo dedicado a Gregorio del *De viris illustribus* de Isidoro de Sevilla, todos ellos en códices de los *Moralia*, la mayoría de origen hispánico. Aunque algunas de las piezas ya habían sido editadas por separado, Díaz y Díaz fue el primero en advertir –al menos de forma expresa– que constituían un todo homogéneo. A la hora de ofrecer una hipótesis sobre su configuración, y con base en la lectura de la epístola a Eugenio, el estudioso dio la siguiente indicación:

De fiarse de cuanto Tajón dice a simple lectura en su carta a Eugenio, realizó luego una verdadera obra editorial, introduciendo resúmenes y pequeños prefacios que aclarasen mejor el contenido de cada libro; probablemente esos resúmenes a que hace referencia en su epístola se han convertido en capitulaciones que actualmente encontramos en diversos manuscritos. En

honor a la verdad hay que decir que, reconocida la importancia del papel jugado por Tajón, todavía no se ha estudiado la verdadera dimensión de su labor en la recensión que mandó a Toledo para someterla a consideración de Eugenio. Parece muy probable que la carta que conservamos haya servido de compañía a este envío y que, posiblemente por este camino, se haya convertido en una pieza importante para marcar la presencia de la actividad tajoniana.⁷³⁹

Díaz y Díaz completaba su argumentación con la noticia de la existencia de algunas notas marginales en un par de manuscritos hispánicos (*Manchester, John Ryland's Library*, 83, siglo X, y *El Escorial, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo del Escorial*, b.I.5, siglo XIII) de donde se desprende que un copista habría revisado o colacionado el texto. En una nota conservada en uno de los códices aparece el nombre del copista: Tajón («Contuli ego Taius indignus ut potui cum collectore meo Ambrosio in gipsulis», en el código escurialense, f. 158r). Algún estudioso ha dado conocimiento de nuevos testimonios desconocidos para Díaz y Díaz hablando ya de una edición tajoniana de los *Moralia*⁷⁴⁰. No obstante, la argumentación de Díaz y Díaz se vuelve problemática en la interpretación de la epístola, errónea a mi entender, toda vez que del examen de ella realizado aquí –y tal es también el parecer de varios estudiosos que se han ocupado también de la misma⁷⁴¹– se deduce que se trataría del prólogo a los *Excerpta* y no del prefacio a una edición revisada de los *Moralia*. No queda muy claro tampoco a qué epígrafes se refiere: algunos manuscritos hispánicos conservan un par de notas que podrían entenderse quizá como antiguos epígrafes, aunque no es en modo alguno sistemático. Cierto es que algunos códices de los *Moralia* contienen epígrafes temáticos que llegan a cubrir toda la obra,

⁷³⁹ M. C. Díaz y Díaz, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, p. 334.

⁷⁴⁰ Así A. Suárez González, *Patrimonio cultural de San Isidoro de León*, pp. 465-8; A. Suárez González, *La edición riojana de los Moralia in Job en un código calagurritano del siglo XII*, pp. 77-92. El mismo Díaz y Díaz hablaría en tales términos de este corpus en su producción científica posterior: M. C. Díaz y Díaz, *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*, p. 311, 334.

⁷⁴¹ Por ejemplo Á. C. Vega, ES 56, pp. 237-41; L. Castaldi – F. Martello, *Tempera quasi aurum*, pp. 70-80.

reproducidos también en buena parte de la tradición impresa, pero los códices visigóticos carecen completamente de epígrafes sistemáticos de este estilo⁷⁴².

En cualquier caso, las reflexiones de Díaz y Díaz merecen profundización, ya que efectivamente el corpus por él editado está indudablemente vinculado con la persona de Tajón (contiene su epístola a Eugenio y la *Visio Taionis*) y las notas de los manuscritos de los *Moralia* establecen también con nuestro autor una relación clara. Comenzaré estudiando el corpus editado por Díaz y Díaz, del que existen bastantes más manuscritos de los que él conoció, que ofrecen nuevas posibilidades de análisis. Creo que es posible establecer un *stemma codicum* y una hipótesis razonable de su origen. Luego pasaré a analizar las notas y otras características de la tradición hispánica de los *Moralia*⁷⁴³.

3.2.1 Las piezas del corpus.

La primera pieza de nuestro corpus es la epístola de Tajón a Eugenio de Toledo, cuyo contenido ya he analizado con cierto pormenor más atrás. La carta debía de acompañar originalmente a una amplia obra exegética construida en exclusiva a partir de extractos de Gregorio Magno, hoy identificable sólo parcialmente en algunos manuscritos: los *Excerpta sancti Gregorii*. La parte descriptiva de esta obra se halla basada en gran medida en el prólogo al *Liber testimoniorum* de Paterio, como hemos visto. La tradición textual de la epístola está prácticamente reducida a nuestro corpus, y los escasos testimonios que la transmiten en solitario son *descripti* de códices de los *Moralia* pertenecientes a esta particular recensión. El que este texto se adjuntara a un códice de los *Moralia* puede deberse a las noticias que se leen en él acerca del viaje de Tajón, cuyo recuerdo

⁷⁴² Como veremos, uno de los códices del corpus identificado por Díaz y Díaz, el testimonio extrahispánico G, cuenta con unos epígrafes atribuidos por el propio manuscrito a Rainiero de Arezzo en tiempos de Enrique II del Sacro Imperio Romano Germánico, lo cual, obviamente, nada parece tener que ver con los elementos de la tradición hispánica de los *Moralia* de que este códice pueda participar. Testimonios posteriores transmiten índices más elaborados, pero son demasiado posteriores a la época que aquí se examina.

⁷⁴³ Unas notas sobre la materia ya han sido publicadas por mí: J. Varela Rodríguez, *¿Una edición "tajoniana"?*, pp. 323-65. Aquí daré a conocer todavía nuevos testimonios, que obligarán a modificar un tanto el *stemma* originalmente propuesto.

como difusor del magno comentario gregoriano estaba vivo –aunque no sepamos exactamente por qué vías– en el siglo VIII, cuando el cronista mozárabe escribió la primera versión conservada de la visión de Tajón. Un caso parecido aparece en varios manuscritos de la *Regula pastoralis* que incluyen a modo de epílogo la carta de Liciniano de Cartagena a Gregorio Magno⁷⁴⁴. Dicha carta habla en tono elogioso de la *Regula* y es un testimonio antiguo de la presencia de esta obra en ámbito hispanogodo, razón que quizá haya motivado su incorporación en los manuscritos.

Por lo que respecta a la *Visio Taionis*, su texto es un extracto, con cambios mínimos, tomado del capítulo 19 de la *Crónica mozárabe*. Su contenido ha sido también referido más atrás. Los cambios aplicables en el acto de reescritura de la pieza para esta versión independiente se reducen a la eliminación de algunos datos superfluos acerca de la celebración del concilio de Toledo convocado por Chindasvinto antes de, según el relato, enviar a Tajón⁷⁴⁵. Los «errores de arquetipo» pueden evidentemente remontar también a esta fase⁷⁴⁶. Por lo demás, el texto es esencialmente idéntico al de un imponente códice mozárabe a tres columnas de fines del siglo VIII o inicios del IX, conservado hoy sólo fragmentariamente (*Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia*, 81 + *London, British Library*, Egerton, 1934; sigla A en la última edición de Juan Gil), de cuya circulación, por desgracia, nada sabemos con certeza⁷⁴⁷.

⁷⁴⁴ La tradición textual conocida de la carta ha de consultarse en S. Iranzo Abellán, *Liciniano de Cartagena y sus cartas*, pp. 61-70.

⁷⁴⁵ Así, el texto inicial «Hic in Toletanam urbem synodale decretum XXX episcoporum cum omni clero vel vicariis eorum episcoporum, quos langor vel inopia presentes fore non fecit, atque palatinum collegium, qui electione collegii interesse meruerunt, mirifice anno regni sui quinto indicit celebrandum, discurrentibus tantum notariis quos ad recitandum vel ad excipiendum ordo requirit» (CCCM 65, pp. 335-6) queda reformulado simplemente como «Chindasvintus Gothorum rex in Toletanam urbem synodale decretum XXX episcoporum cum omni clero mirificie anno regni sui quinto indicit celebrandum».

⁷⁴⁶ Señalo aquí las lecturas en que la *Crónica mozárabe* (*Chron.*) diverge del texto de nuestro corpus: **11** ut] *om. Chron.*; **16** est] *om. Chron.*; **17** veridice] *veridicus Chron.*; **20** in noctis medium] *subito in noctis medio Chron.*; **25** lampadibus] *lampades Chron.*; **36** esse Christi] *Christi esse Chron.*

⁷⁴⁷ Considerado por Mommsen como los restos de un códice utilizado por Juan Vaseo conservado entonces en Alcobaça, tal hipótesis ha sido abandonada en los últimos años. M. C. Díaz y Díaz, *Manuscritos visigóticos del Sur de la península*, p. 150 propuso, con dudas, identificar estos folios con parte de los cuaterniones iniciales perdidos del códice de *Madrid*,

El índice es una pieza muy importante. Es la que más variaciones ha experimentado de todo el conjunto. En la mayor parte de los testimonios, y en cualquier caso en todos los anteriores al siglo XII, el texto se halla copiado en capitales decoradas o tinta roja. Por lo que cabe deducir del texto que actualmente muestran los manuscritos, hay dos redacciones: la primera trata sustancialmente de indicar los libros que contiene cada parte de los *Moralia*; la segunda añade las restantes obras de Gregorio en una sucesión supuestamente cronológica, matizando incluso que los *Moralia* fueron escritos en primer lugar mediante la introducción de un sintagma «in primis» que no se halla en la primera redacción⁷⁴⁸. La fuente de la cronología que la segunda redacción atribuye a las obras de Gregorio (*Moralia in Iob, Homiliae in Evangelia, Dialogi, Regula pastoralis, Homiliae in Hiezechielem*, por ese orden) es oscura y no se corresponde ni con los datos que da Isidoro ni los tradicionales biógrafos de Gregorio Magno⁷⁴⁹. Por lo que se refiere a las obras mencionadas, éstas quizá fueran, como ya dijo Díaz y Díaz, las que estaban a disposición del copista que redactó el índice, aunque hay que decir que la lista conviene en general con las obras de Gregorio más copiadas y difundidas en la península en la alta edad media; las mismas que usó Tajón, en concreto. De todas formas, habría que preguntarse si el copista consideró sólo los tratados de teología propiamente dichos, ya que ni siquiera se menciona la carta de Gregorio a Leandro sobre la cuestión del bautismo que cita Isidoro en el *De viris illustribus*.

Es significativo que este índice indique que cada parte de los *Moralia* se encuentra en un códice distinto: «libros Moraliū XXXV libros divisos partibus atque codicibus VI». Tal es, en efecto, como sabemos, la forma en que Gregorio distribuyó probablemente su obra, y posiblemente la que circuló en época primitiva por la península. Quiere esto decir que el índice puede haberse escrito para un códice

Biblioteca de la Real Academia de la Historia, 80, quizá compuesto originariamente en Toledo. De todos modos, es imposible aducir ningún argumento definitivo.

⁷⁴⁸ Uno de los códices, *G*, en lugar de la referencia a las demás obras de Gregorio, incorpora un texto de difícil comprensión acerca del estilo y el método exegético de Gregorio, que debía de culminar en el inicio del prólogo de los *Moralia*, del que se copian las primeras palabras. Todo indica que este texto remonta a un modelo copiado en esta posición, o que fue proyectado originalmente para ella.

⁷⁴⁹ Cfr. M. C. Díaz y Díaz, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, p. 337.

correspondiente a la primera parte de los *Moralia*, aunque ésta no sea la forma en que nos lo ha legado la tradición manuscrita, que no arranca hasta el siglo X. Por otra parte, es digno de tener en cuenta que las *Homiliae in Hiezechielem* parecen mencionarse como dentro de un único códice –aun indicando su división en dos partes–, como las demás obras de Gregorio que se citan. Ello probablemente impida hacer remontar el índice más allá del siglo VIII, que es cuando ambas partes de esta obra, en origen compuestas y difundidas de manera separada como sabemos, comienzan a atestiguar una tradición manuscrita común. Por otra parte, los códices de la segunda redacción del índice transmiten asimismo las palabras de un copista en la que se indica que se habrá de añadir el capítulo del *De viris illustribus* isidoriano.

Este capítulo del *De viris illustribus* se encuentra en los manuscritos hispánicos. Las innovaciones sobre el texto de la fuente –la mayoría errores de transcripción⁷⁵⁰, y tampoco es posible filiar la pieza con ninguna rama en concreto de la obra original.

3.2.2 Testimonios manuscritos.

Los testimonios manuscritos que preservan este corpus son los siguientes, ninguno anterior al siglo X:

3.2.2.1 (B) *Barcelona, Archivo Capítular*, 102, ff. 10r-11v.

Pergamino. Primera mitad del siglo X. 485 x 330. A dos columnas. Letra visigótica. Códice de los *Moralia* precedido de los prólogos jeronimianos, el libro de Job y el corpus que aquí me ocupa; no obstante, la mayor parte de los prólogos jeronimianos y el libro de Job ha sido mutilada, así como el inicio de la epístola a Eugenio que iniciaba nuestro corpus. Contenía grandes y ricas miniaturas al inicio de cada libro de los *Moralia*, pero la mayoría fueron arrancadas antes del siglo XIX, cuando ya Villanueva denunció el hecho. A pesar de sus rasgos paleográficos, que apuntan con claridad al interior peninsular, se ha conjeturado que el códice pudo haber estado ya en el siglo X en Cataluña, dado que en los ff. 6r-7v hay, según Robinson, una mano

⁷⁵⁰ 2 humilitate] et humilitate Isidorus; 3 in] om. Isidorus; 12 quantam historiam] quanta mysteria Isidorus; 24 monumenta potuit cognoscere] potuit cognoscere dicta Isidorus.

con hábitos carolinos. En todo caso, y con excepción de Villanueva, que consideró que el código tenía origen catalán, el resto piensa en una procedencia más occidental, y Díaz y Díaz incluso apunta que es «indudablemente» de región burgalesa. Además de la mencionada epístola a Eugenio, muy afectada por la mutilación de la primera parte de la *Visio Taionis*, nuestro corpus transmite la *Visio Taionis* y el elogio isidoriano, precedidos estos dos últimos texto por un *Alius* en tinta roja. Consulté personalmente el código en noviembre de 2016 y dispongo de una reproducción completa del mismo.

Describen: J. Villanueva, *Viage literario á las iglesias de España*, vol. 18, pp. 93-5; Z. García Villada, *Paleografía Española*, vol. 1, p. 95; C. U. Clark, *Collectanea Hispanica*, p. 95; R. P. Robinson, *Some Newly Discovered Fragments of Visigothic Manuscripts*, p. 52; P. Bohigas, *La ilustración y la decoración del libro manuscrito en Cataluña: contribución al estudio de la historia de la miniatura catalana*, vol. 1, pp. 24-5; M. C. Díaz y Díaz, *De manuscritos visigóticos*, p. 88-9.

3.2.2.2 (U) *Berkeley, University of California, Bancroft Library*, UCB 162, f. 1r/v.

Pergamino. Es un código de los *Moralia* del siglo XIII a dos columnas en letra gótica, pero en el XV se le incorporaron unos folios (1r/v, 182-218v) donde se encuentra la parte que nos interesa: en 1r/v el *De inventione librorum Moraliū* seguido de las últimas líneas del índice en la recensión larga y el elogio isidoriano, así como un breve texto sobre los cuatro métodos de interpretación de la Escritura, constituyendo así una composición bastante particular; en 182r-218v un índice alfabético de las materias que se tratan en los *Moralia* que aparecen con cierta frecuencia en manuscritos ingleses que contienen el *De inventione librorum Moraliū*. Estos folios están también a dos columnas, en letra gótica, con medidas 332 x 222. En cualquier caso, lo que parece proceder de Inglaterra es el código de los *Moralia*, mientras que los folios añadidos debieron de haber sido escritos en Italia. Perteneció a Hurtbert H. Bancroft, con cuya librería se fundó la biblioteca que lleva su apellido, y en la que se conserva el código. Hay una reproducción digital: http://ds.lib.berkeley.edu/BANCMSUCB162_1 (última consulta 30/04/2019).

Describe: http://ds.lib.berkeley.edu/BANCMSUCB162_1

3.2.2.3 (C) *Calahorra, Archivo Capitular*, 2, ff. 6v-7v.

Pergamino. Siglo XII. A dos columnas. Letra carolina de transición. Cabe situar su origen en la Rioja mismo. Muy mutilado, aunque debió de contar con una rica iluminación. Códice de los *Moralia* precedido de los prólogos jerónimianos, el libro de Job y después, como B, la epístola a Eugenio, la *Visio Taionis* y el elogio isidoriano. Dispongo de una reproducción del corpus que me ocupa.

Describen: F. Bujanda, *Archivo Catedral de Calahorra*, pp. 419-75; A. Suárez González, *La edición riojana de los Moralia in Iob en un códice calagurritano del siglo XII*, pp. 77-92.

3.2.2.4 (P) *Cesena, Biblioteca Malatestiana*, Piana 3166, f. 1v.

Pergamino. Siglo XIII. 229 x 138. A dos columnas. Letra gótica. Perteneció a la familia Chiaramonti, cuyo sello figura en f. 1v, y fue donado a Pío VII en 1814 por el marqués Giacomo Lepri. Contiene los *Moralia in Iob* precedidos por la *Visio Taionis* y una transcripción parcial del índice en su primera versión. Su texto parte probablemente del mismo modelo que V. Dispongo de una reproducción del corpus.

Describen: D. Fava, *La biblioteca di Papa Pio VII*, p. 261; D. Gnola, *I manoscritti della Biblioteca Piana*, pp. 260-1.

3.2.2.5 (D) *Douai, Bibliothèque Marceline Desbordes-Valmore* (olim *Bibliothèque Municipale*), 299, f. 261v.

Pergamino. Siglo XIII. 350 x 230. A dos columnas. Letra carolina. Manuscrito de los *Moralia* con algunas epístolas gregorianas al final. Fue terminado en 1254, como consta de una nota final: «Anno MCCLIII et quinto X kal. Ianuarii» (lectura de los descriptores del códice). Procede de la abadía benedictina de Val-des-Écoliers. Conserva la *Visio Taionis*, no al inicio del códice como suele ser habitual, sino precedenciando a las epístolas finales, en concreto una dirigida al rey Recaredo (*Registrum epistolarum* 1, 41). A pesar de su carácter extrahispánico, su texto no pertenece a la familia α, bien definida en esta pieza del corpus. No puede adscribirse con seguridad

a β, ya que esta familia no tiene en esta pieza concreta errores conjuntivos claros, aunque el código tiene errores esporádicos comunes con otros testimonios de esta rama.

Describe: *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, vol. 6, p. 158.

3.2.2.6 (O) *El Burgo de Osma, Archivo Histórico Diocesano*, 177 (primer volumen), f. 1r/v.

Pergamino. Siglo XII. 515 x 364. Letra carolina Primero de dos tomos de los *Moralia* con la serie habitual de prefacios, pero invertida: se inicia con nuestro corpus, el cual incluye la carta a Eugenio, la *Visio Taionis*, el índice en la segunda recensión y el elogio isidoriano; siguen los prólogos jeronimianos y el libro de Job. La mayor parte de la carta a Eugenio se ha perdido por la mutilación del folio final. Dispongo de una reproducción del corpus.

Describe: T. Rojo Orcajo, *Catálogo descriptivo de los códices que se conservan en la Santa Iglesia Catedral de Burgo de Osma (Conclusión)*, pp. 271-2.

3.2.2.7 (E) *El Escorial, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo el Escorial, d.I.I*, f. 232r/v.

Pergamino. Siglo X (año 992). 455 x 300. A dos columnas. Letra visigótica. Se trata de una conocida copia de la colección canónica hispana junto a otros muchos suplementos. De todos modos, el texto que nos interesa, que es la *Visio Taionis* en forma aislada, está copiado en el interior de un cuaderno (ff. 230r-234v) añadido al código con posterioridad, en el siglo XI en opinión de Díaz y Díaz. En dicho cuaderno se contienen también la epístola de Eugenio de Toledo a Protasio de Tarragona, la *Vita Ildephonsi* y unos fragmentos de Burcardo de Worms. El código procede sin duda del monasterio de San Millán de la Cogolla, como probablemente también el cuaderno aditicio. El modelo más verosímil para el texto es el emilianense A, cuyo epígrafe de la *Visio Taionis* se reproduce aquí. Dispongo de una reproducción digital del cuaderno en que se contiene la *Visio*.

Describen: G. Antolín, *Catálogo de los códices latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, vol. 1, pp. 320-68; G. Martínez Díez, *La*

colección canónica hispana, vol. 1, pp. 117-20; M. C. Díaz y Díaz, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, pp. 155-62.

3.2.2.8 (L) *León, Archivo San Isidoro de León*, 10 (primer volumen), ff. 1r-4v.

Pergamino. Siglo XII / XIII. 480 x 460. A dos columnas. Primero de dos volúmenes de los *Moralia* que se inicia directamente con nuestro corpus, sin los prólogos jerónimianos y el libro de Job que eran habituales en los códices de tradición visigótica. Transmite la serie más larga: epístola a Eugenio, *Visio Taionis*, índice en la segunda recensión y elogio isidoriano. Aunque Prudencio, el copista que suscribe el conjunto, dice proceder de Sandoval, las características de la *mise en page* recuerdan, al decir de Suárez González, a otros códices de la colegiata, por lo que sería posible que dicho copista trabajara en ella, aunque procediera de otro monasterio. Tras la titulación de la carta a Eugenio se lee lo siguiente, en el mismo tipo de capitales decoradas que la titulación original: «Spassandus confessor Dei misericordia». Es posible que *Spassandus* fuera el copista del modelo, que hubiera dejado consignada su actividad en el margen del folio que contenía el inicio de la epístola a Eugenio, y que Prudencio de Sandoval incorporara dicha suscripción a la titulación de la carta. Según ha investigado Suárez González, el nombre de *Spassandus* es común en el noroeste peninsular, pero no está atestiguado en el interior de la península: ello conviene con las características textuales de este testimonio, que procede de una rama diversa a la de los códices riojanos. Consulté el manuscrito en junio de 2016.

Describen: J. Pérez Llamazares, *Catálogo de los códices y documentos de la Real Colegiata de San Isidoro de León*, p. 36; A. Suárez González, *Patrimonio cultural de San Isidoro de León*, pp. 455-661.

3.2.2.9 (R) *Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia*, Aemil. 1, ff. 1r-2r.

Pergamino. Siglo XIII (primer cuarto). 570 x 410. A dos columnas. Letra carolina. Es un código producto de una reactualización de la librería emilianense habida a inicios del siglo XIII, cuando se realizaron nuevas copias de antiguos modelos

visigóticos allí conservados. Éste, por lo que acabe deducir, es copia de A^2 , cuyo epígrafe para la *Visio Taionis* comparte, entre otros errores comunes. Se inicia con el corpus que me ocupa, sin el libro de Job ni los prólogos jeronimianos. Hay una digitalización en abierto: http://bibliotecadigital.rah.es/dgbrah/es/consulta/busqueda_referencia.cmd?iValor=359&id=4591&presentacion=mosaico&posicion=1&forma=ficha (última consulta 30/04/2019).

Describen: S. de Silva y Verástegui, *Un nuevo ejemplar ilustrado de los Morales de Gregorio Magno*, pp. 407-22; E. Ruiz García, *Catálogo de la sección de códices de la Real Academia de la Historia*, pp. 63-5.

3.2.2.10 (A) Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Aemil. 5, ff. 6v-8v.

Pergamino. Siglo X. 475 x 335. A dos columnas. Letra visigótica, del tipo de San Millán, donde fue copiado. Contiene dos bifolios (A-B) a modo de guarda, que se corresponden con el comentario jeronimiano a Job 2, 8, a lo que sigue nuestro corpus (con la serie larga compuesta por la epístola a Eugenio, la *Visio Taionis*, el índice y el elogio isidoriano) y el texto en sí de los *Moralia*, afectado por numerosas mutilaciones que han hecho que se perdiera la gran mayor parte del código original. Según Ruiz García los ff. 1-8, con la masa introductoria, podrían ser originarios de un volumen distinto al del texto de los *Moralia*, al igual que A-B. Una mano del siglo XII realizó numerosas intervenciones, y su labor de revisión afectó también a nuestro corpus (A^2), sobre el que se realizan algunas correcciones con vista a mejorar el texto o normalizar su ortografía, algo bien perceptible en la *Visio Taionis*. Esta última está precedida además de un epígrafe original que reza: «De visione habita Taioni episcopo in Romana ecclesia et de libro Morali in Spania ducto», el cual han heredado otros testimonios *descripti* de éste. Hay una digitalización en abierto: http://bibliotecadigital.rah.es/dgbrah/es/consulta/busqueda_referencia.cmd?iValor=359&id=4591&presentacion=mosaico&posicion=3&forma=ficha (última consulta 30/04/2019).

Describen: M. C. Díaz y Díaz, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, pp. 122-7; E. Ruiz García, *Catálogo de la sección de códices de la Real Academia de la Historia*, pp. 77-80.

3.2.2.11 (M) *Madrid, Biblioteca Nacional*, 80, ff. 14v-16r.

Pergamino. Siglo x (año 945). 488 x 337. A dos columnas. Letra visigótica. Copia de los *Moralia* elaborada por el célebre calígrafo Florencio de Valeránica, cuya extensa suscripción se conserva al final del códice. Estuvo custodiado en Toledo, donde habría sido conocido por Juan Bautista Pérez, copista de *T*. Como es habitual en los códices de este período, se inicia con los prólogos jeronimianos y el libro de Job, para pasar después a nuestro corpus, que incluye la epístola, la *Visio Taionis*, el índice en la segunda recensión y el elogio isidoriano. Consulté el códice en noviembre de 2016 y dispongo de una digitalización completa.

Describen: M. de la Torre – P. Longas, *Catálogo de códices*, pp. 187-93; *Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Nacional*, vol. 1, p. 84.

3.2.2.12 (X) *Madrid, Biblioteca Nacional*, 590, pp. 41-6.

Papel. Siglo xvii. 240 x 170. Procede de la librería de Felipe V. Se trata de una miscelánea de textos antiguos elaborada por Martín Ximena Jurado y titulada «Collectio opusculorum aliquorum scriptorum e quam plurimis, qui in Hispaniam floruerunt, tam sub imperio regum Gothorum, quam Sarracenorum inter captivos Christianos Mozarabes» (f. 1v). Figura solamente la epístola de Tajón a Eugenio. Es copia de *T*, cuyo texto reproduce con bastante fidelidad. Consulté el códice en noviembre de 2016 y dispongo de una digitalización de la carta.

Describe: *Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Nacional*, vol. 2, pp. 87-90.

3.2.2.13 (H) *Madrid, Real Biblioteca*, 12 (en depósito en el Monasterio de Las Huelgas de Burgos), ff. 9r-11r.

Pergamino. Siglo xiv. 445 x 295. A dos columnas. Letra gótica. Procede del monasterio de la Huelgas, en Burgos, donde verosíblemente fue copiado. Presenta algunas correcciones al texto, en

letra algo posterior (H^2). Se trata de un códice de los *Moralia* que se inicia con el libro de Job al que sigue el corpus que me ocupa, y que incluye la serie de la epístola, la *Visio Taionis*, el índice en la segunda recensión y el elogio isidoriano. Dispongo de una reproducción digital del corpus.

Describe: <https://realbiblioteca.patrimonionacional.es/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=115202> (última consulta 17/11/2017).

3.2.2.14 (G) *Paris, Bibliothèque Nationale de France*, lat. 2213 (primer volumen), f. 1r/v.

Pergamino. Siglo XI. 545 x 340. A dos columnas. Letra carolina. Primero de dos volúmenes de los *Moralia*, cuya procedencia inmediata es la Biblioteca de Colbert, donde llevó la signatura 62. Fue copiado probablemente en la abadía de Moissac, pasando después a Le Puy. El códice pertenece a una edición de los *Moralia* dividida en capítulos temáticos y elaborada por el presbítero Rainiero de Arezzo en tiempos de Enrique II, emperador del Sacro Imperio, según se consigna junto antes del prólogo a los *Moralia*⁷⁵¹. El códice presenta trazas de haber sido objeto de revisión (numerosos tachados y correcciones incorporadas en los márgenes), y se inicia con nuestro corpus, compuesto de la epístola, el índice en la primera recensión y la *Visio Taionis* en el vuelto del folio y en una mano diversa del resto. Díaz y Díaz observa síntomas paleográficos que apuntan con bastante claridad a un modelo en visigótica. Consulté el códice en febrero de 2016 y dispongo de una reproducción en microfilm.

⁷⁵¹ Cfr. f. 8r: «In nomine Dei patris et Domini nostri Ihesu Xpisti et spiritus sancti incipit prologus super capitula moraium beati Gregori pape venerabilissimi. Xpisti Ihesu Gregorius servus ac urbis Rome papa vernerabilissimus composuit et pretitulavit multa volumina librorum, preposuit etiam per libros seriem capitulorum, fecit quoque in verba beati Iob expositionis, sed capitulorum ad eiusdem sententias non addidit ordinationem. Igitur Henrici secundi imperatoris tempore Rainerius Aretine ecclesie canonicus presbiter pero mnes fere sententias supradicte expositionis vigilant studio et cogitatione capitula supposuit, non propter inanis glorie favorem, sed ductus divini amoris zelo et utilitate legentium seu etiam legentes audientium, ut quiquid utile ad tempus in illis sententiis quaereretur, cito et quasi sine labore inveniretur».

Describen: *Bibliothèque Nationale. Catalogue général des manuscrits latins*, vol. 2 (1439-2692), p. 366-7 ; M. C. Díaz y Díaz, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, p. 340.

3.2.2.15 (N) *Paris, Bibliothèque Nationale de France*, lat. 5268, ff. 39r-40r.

Pergamino. Siglo XIV según la datación de Dolbeau, aunque la letra es carolina del XII. A línea tirada. Procede de la abadía cisterciense de Bonlieu (Creuse), según indica Dolbeau a partir de una nota de los ff. 71v-72r en que se da noticia de un monje que había tomado los hábitos en ese lugar, si bien Barré lo localiza en Saint Martial de Limoges sin mayores argumentos. Se trata, en cualquier caso, de una colección miscelánea de textos, la mayoría hagiográficos y centrados en los milagros de la Virgen, aunque contiene también algunos sermones. Nuestro texto de la *Visio Taionis* viene precedido del epígrafe «Quomodo apparuit beatus Gregorius cuidam episcopo eius libros diligenti». Presenta un texto claramente emparentado con G, pero pienso que no es *descriptus* de éste. Hay una reproducción digital: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9066508v/f1.image> (última consulta 30/04/2019).

Describen: H. Barré, *Un plaidoyer monastique pour le samedi marial*, p. 391; F. Dolbeau, *Anciens possesseurs des manuscrits hagiographiques latins conservés à la Bibliothèque nationale de Paris*, p. 195.

3.2.2.16 (T) *Toledo, Archivo y Biblioteca Capitulares*, 27-24, ff. 131r-133r.

Papel. Siglo XVI. Contiene una miscelánea de textos epistolares, de Valerio del Bierzo, *vitae*, etc. El conjunto fue elaborado por Juan Bautista Pérez. Únicamente se copió la epístola a Eugenio de Toledo, con el fin de integrarla en un corpus epistolar de este último personaje, habiéndose sacado, según se indica, de un códice custodiado en Toledo⁷⁵²: verosíblemente M, que se encontraba por

⁷⁵² En el f. 131r, en el margen izquierdo, una mano cursiva (pero posiblemente la misma de Juan Bautista Pérez que copia el texto) consigna la siguiente información: «Eugenio 3º in codice (?) toletano in principio moralium».

entonces en dicha librería. Consulté el testimonio en noviembre de 2016 y dispongo de una reproducción digital del mismo.

Describen: MGH, *Auctores antiquissimi*, 14, p. XLVIII; J. C. Martín, *Une nouvelle édition critique de la Vita Desiderii* de Sisebut *accompagnée de quelques réflexions concernant la date des Sententiae et du De viris illustribus d'Isidore de Séville*, pp. 127-8.

3.2.2.17 (V) *Roma, Biblioteca Vallicelliana*, B136, ff. 1r-2v.

Pergamino. Siglo XII. 191 x 100. Letra carolina. Se trata de un códice misceláneo, que incorporó al inicio la *Visio Taionis*, cuyo texto está bastante próximo al también italiano *P*. Contiene además una *Historia apostolica*, precedida de las cartas de Arator a Floriano y al papa Vigilio. Procede de los fondos del oratorio de San Felipe Neri. Dispongo de una reproducción digital del manuscrito entero.

Describe: M. R. Rosa – P. Formica, *Contributo per una ricostruzione della biblioteca manoscritta di Achille Stazio*, pp. 1-16; también hay una descripción en Manusonline: https://manus.iccu.sbn.it/opac_SchedaScheda.php?ID=16527

3.2.2.18 (Z) *Zaragoza, Archivo Capitular del Pilar*, sin signatura (primer volumen), ff. 18r-19r.

Primero de dos códices de los *Moralia*. No me consta que estos manuscritos hayan recibido nunca un estudio codicológico, por lo que me permitiré dar aquí unas notas al respecto, teniendo en cuenta la importancia de este testimonio para el texto del corpus y la pervivencia de la memoria de Tajón.

Ambos códices son de gran formato (610 x 400), como es habitual en los testimonios medievales de los *Moralia*. Están encuadernados en piel sobre tabla. El texto está dispuesto a doble columna, a 39 líneas por página. Presenta foliación moderna a lápiz, iniciales en rojo y azul al inicio de los lemas de los *Moralia* y numerosas miniaturas, la mayoría al inicio de cada libro de la obra. Excepto los ff. 274-275 del primer volumen, que fueron añadidos posteriormente, el texto todo procede aparentemente de la misma mano, en letra carolina del siglo XII, identificable con la del copista Pedro cuya suscripción se halla al cabo del segundo volumen (f.

273v). Las notas marginales son escasas, y la mayoría del propio copista, que corrigió de esa manera algunos de sus errores de copia.

El primer volumen se inicia con los dos primeros folios de un cuaderno mutilado por el final, en pergamino muy deteriorado, conteniendo los últimos capítulos del libro de Job (desde «(vo)luntatem suam et alia multa similia...», esto es, Iob 23, 14). A diferencia del resto del manuscrito, el espacio para las iniciales decoradas está en blanco. El último folio superviviente del cuaderno (2v) está ocupado, además, por una miniatura que representa a un hombre dictando a dos escribas. El lado derecho de la ilustración, que representa a los dos escribas, no llegó a acabarse, y el hombre que dicta recibe el susurro del Espíritu Santo en forma de paloma, representación iconográfica habitual de Gregorio Magno, aunque faltan otros elementos que vinculen claramente la figura con el ministerio papal. La miniatura, pues, guarda una similitud evidente con la que se halla en f. 17v, que representa, ésta sí sin duda, a Gregorio Magno (con la paloma, el báculo y el anillo) dictando a un escriba. Dado que el texto de Job se encuentra duplicado, podría pensarse quizá que este cuaderno proceda de otro códice escrito por el mismo copista.

Lo que sigue, exceptuando los dos folios añadidos al final, son los prólogos jeronimianos al libro de Job y la tabla de capitulaciones de este libro bíblico; el texto del libro de Job, esta vez completo; el corpus tajianiano, con la epístola de Tajón a Eugenio, el índice y el capítulo de Gregorio del *De viris illustribus* isidoriano, y curiosamente sin la *Visio Taionis*; la miniatura de Gregorio Magno dictando, y, por último, el texto de los *Moralia* hasta 19,27,50. El total ocupa 273 folios, compuestos por un primer cuaternión (3r-10v) seguido de un folio suelto (11r/v), un ternión (12r-17v), otro folio suelto (18r/v), 23 cuaterniones completos, un cuaternión con el último folio arrancado (195r-201v, donde 201r/v, justo después del *explicit* del libro 14, ha sido dejado en blanco) y unos últimos 9 cuaterniones.

Los dos folios añadidos al final de este primer tomo (ff. 274r-275v), por su parte, aun con una igual disposición a 39 líneas por página, pertenecen manifiestamente a una mano diversa. La letra es también posterior a la del resto del códice, quizá del siglo XIII. Los

folios transmiten, en primer lugar, el capítulo del *De rebus Hispaniae* de Jiménez de Rada en que se relata el episodio de la visión de Tajón (274r-275ra), seguido inmediatamente del relato de la aparición de la Virgen a Santiago en Zaragoza (275ra-b), que tiene aquí su más antiguo testimonio conservado. Estos folios transmiten el único testigo conocido de la vida independiente de la *Visio Taionis* directamente bajo la versión de Jiménez de Rada. Desconozco si la inclusión de este último texto pudo haberse visto influida ya por la circulación independiente del *De inventione librorum Moraliū*. No obstante, es posible que este fascículo se hubiera incorporado al código sencillamente con el fin de facilitar su conservación, habida cuenta del interés que podía suscitar el relato de la aparición de la Virgen, con el aliciente añadido de la leyenda del hallazgo milagroso de los *Moralia* por Tajón que, recordemos, falta en el corpus preliminar.

Por lo que respecta al segundo tomo, está compuesto por 29 cuaterniones completos con lo que queda de los *Moralia*, iniciándose precisamente en el lugar en que termina el primer volumen. Aunque la división entre ambos no coincide con un cambio de libro ni es la habitual de otros testigos de los *Moralia*, dicha división se planteó sin duda en el momento de confeccionar la copia (al menos, al término del último cuaternión del primer volumen), ya que la primera línea de este segundo tomo se presenta toda con capitales decoradas.

Desde la primera mitad del XVI tenemos noticia de la existencia en el archivo del Pilar de un testimonio de los *Moralia* tenido en gran veneración entre los canónigos por ser considerado como el original traído de Roma por Tajón. No hay duda de que se trata de nuestros códigos: diversas ediciones han reproducido desde entonces el texto del relato de la aparición de la Virgen según se transmite en los folios añadidos del primer tomo indicando como fuente los *Moralia* del Pilar. De todo ello ya me he pronunciado más atrás en el presente estudio.

Por lo que hace al texto del corpus preliminar que transmite el primer volumen, hay que decir que el índice pertenece a la segunda redacción. Sin embargo –y esto es lo que hace interesante a este manuscrito desde el punto de vista del corpus– la colación de la epístola a Eugenio revela que nuestro código está ausente de varios

errores relevantes que caracterizan a *L* y los testimonios riojanos, constituyendo por lo tanto una derivación del subarquetipo de los códices hispánicos totalmente independiente de los restantes testimonios.

Consulté el códice en febrero de 2019. El único estudio medianamente amplio sobre él es el de A. I. Magallón – J. C. Martín, *La leyenda de la venida de la Virgen del Pilar a Zaragoza* (BHL 5388), pp. 54-8, si bien se limita a dar cuenta de su contenido e historia.

3.2.3 Testimonios manuscritos perdidos.

Tenemos noticia indirecta o directa de la existencia de al menos dos manuscritos perdidos. Del primero ya hice mención al hablar de *L*, ya que a partir de la incorporación de la frase «*Spassandus confessor Dei misericordia*» inmediatamente después de la titulación de la epístola a Eugenio, y formalmente integrada dentro de ésta, es posible deducir que hubo un modelo escrito por un cierto confesor *Spassandus*, nombre que parece extendido en el noroeste peninsular. Ciertos síntomas paleográficos identificados por Suárez González hacen que lo más posible es que se tratara de un códice de los *Moralia* en visigótica, que no faltaron por esta zona.

El otro testimonio son los primeros folios, hoy perdidos, del actual *Manchester, John Ryland's Library*, 83 (olim Crawford 93). Se trata de un códice de los *Moralia* terminado de escribir en el monasterio de San Pedro de Cardeña (Burgos) a inicios del siglo X por –entre otras manos que se detectan en la copia– un escriba de nombre Gómez. Fue utilizado por Adriaen para su edición de los *Moralia*, y ha sido objeto de algunos estudios históricos, paleográficos y codicológicos recientes⁷⁵³. Como ya indicó Díaz y Díaz, el códice se

⁷⁵³ Cfr. P. Cuenca Muñoz, *Dos copistas en el siglo X*, pp. 423-31, que ha dejado probado que el copista Gómez de nuestro manuscrito de Cardeña no es el mismo Gómez que por el mismo siglo copió en Albelda el manuscrito *Paris, Bibliothèque Nationale de France*, lat. 2855, como se había venido sugiriendo tradicionalmente. De la misma autora un extenso estudio codicológico y paleográfico: P. Cuenca Muñoz, *El códice visigótico de los Moralia in Iob, Ms. lat. 83 de la John Rylands Library de Manchester*, pp. 167-95. Otros estudios tradicionales: M. C. Díaz y Díaz, *De manuscritos visigóticos*, p. 90; B. Shailor, *The Scriptorium of San Pedro de Cardeña*, pp. 444-73; M. R. James, *A Descriptive Catalogue of*

trata posiblemente de un encargo para un matrimonio devoto o un monasterio dúplice, según cabe deducir de una nota escrita por Gómez en el f. 80r: «O bone lector lectrixque Gomiz peccatoris memento». Está mutilado de los ocho primeros cuaterniones, así como al menos un cuaderno al final, iniciándose a mitad del libro 4 de los *Moralia* y terminando en mitad del libro 34; en cualquier caso contenía sin duda el corpus que me ocupa, según consta de una nota dada por Francisco de Berganza en el siglo XVIII⁷⁵⁴, que pudo ver el manuscrito entero, y otra, curiosamente desconocida para la crítica, por Matías de Villanuño a finales de la misma centuria, que ofrece incluso una copia de la epístola a Eugenio⁷⁵⁵. Debía de tratarse de un buen testimonio del conjunto, sin duda enmarcado en la misma rama que los códices riojanos, a juzgar del texto copiado por este último autor. Todos los críticos aceptan la fecha del código dada por Berganza, que copió el colofón de uno de los folios finales hoy extraviados: el año 914; no obstante, hago notar que Villanuño, que también copió dicho colofón, ofrece como data la era 957, esto es, año 919.

3.2.4 Tradición indirecta.

El más importante testimonio de *Fortleben* de nuestro corpus está posiblemente en el *De inventione librorum Moraliū* (de quien dependen a su vez las reescrituras posteriores, a excepción quizá de la de Jiménez de Rada) que circuló en ámbito extrahispánico desde el siglo XIII hasta fines del medievo, y que todavía está falto de un conveniente estudio textual. La versión de Jiménez de Rada en el *De rebus Hispaniae* podría ser independiente del *De inventione librorum* por el uso que este autor hace de la *Crónica mozárabe* en su obra, aunque tiene evidentes puntos de contacto en la reescritura del texto, fundamentalmente en la suavización de la crítica papal y la simplificación de la estructura narrativa. También hay que destacar la versión híbrida del manuscrito del siglo XIII *Lisboa, Biblioteca*

the Latin Manuscripts in the John Rylands Library at Manchester, vol. 1, pp. 150-2; M. C. Díaz y Díaz, *Códices visigóticos de la monarquía leonesa*, p. 334.

⁷⁵⁴ F. de Berganza, *Antigüedades de España*, p.177: «Al principio de este libro de los Morales de San Gregorio puso el primer autor la carta que el obispo Tayo escribió a San Eugenio Arzobispo de Toledo».

⁷⁵⁵ M. de Villanuño, *Summa conciliorum Hispaniae*, vol. 1, pp. 518-23.

Nacional, Alc. 349, que recoge los textos de la *Visio Taionis* y el elogio isidoriano en una versión que recupera lecturas fragmentos originales de sus fuentes (*Crónica mozárabe* y *De viris illustribus*) con una disposición que recuerda a su vez al *De inventione librorum Moraliū* por sus consideraciones iniciales sobre la figura de Gregorio y el mayor desinterés por la figura de Tajón. De todo ello ya hablé más atrás al estudiar la difusión de la memoria de nuestro autor.

Nada aportan estos testimonios al texto, dado que la versión de Jiménez de Rada y el *De inventione librorum Moraliū* son reescrituras completas del relato de la *Visio Taionis* y el manuscrito de Lisboa retornó a las fuentes de forma bastante sistemática. Merece destacarse solamente la apreciación de Nascimento (estudioso del códice de Lisboa) de que un *etiam* del elogio isidoriano en la frase «Idem *etiam* efflagitante Leandro episcopo» había sido añadida en el manuscrito que le ocupa a partir del original del *De viris illustribus*. A tal conclusión se puede llegar en virtud de la comparación con el texto editado por Díaz y Díaz, pero en realidad la omisión del *etiam* es característica sólo de la rama de los códices riojanos —en la que Díaz y Díaz basó sustancialmente su texto— y debía de hallarse en el arquetipo del corpus. La presencia de *etiam* en el códice de Lisboa, por tanto, no tiene por qué ser fruto necesariamente de una recuperación del texto de la fuente.

Distinto es el caso del tratado *De altera vita* escrito por Lucas de Tuy, que ofrece una versión literal de la *Visio Taionis*. Esta obra, según ha establecido la crítica, fue escrita en León probablemente entre 1235 y 1237, mientras Lucas de Tuy era diácono en la colegiata de San Isidoro. Está dirigida contra una doctrina herética que se viene relacionando habitualmente con la herejía albigense, la cual, de ser cierto esto, habría despertado en León por este período⁷⁵⁶. Se conserva actualmente en un único códice: *Madrid, Biblioteca Nacional*, 4172, del siglo XVI, aunque en el XVII existía todavía un códice medieval custodiado en Alcalá, donde fue utilizado por Juan de Mariana para la

⁷⁵⁶ Sobre esta cuestión cfr. F. J., Fernández Conde, *Albigenses en León y Castilla a comienzos del siglo XIII* pp. 101-2 y Á. Martínez Casado, *Cátaros en León*, p. 274.

edición príncipe de la obra⁷⁵⁷. Actualmente contamos con un texto crítico a cargo de Enma Falque⁷⁵⁸.

En la primera parte de este tratado, con el fin de probar que las almas de los santos regresan con frecuencia al lugar donde están enterrados para atender allí a los suplicantes, Lucas de Tuy copia literalmente el texto de la *Visio Taionis* según lo encontró «in quibusdam libris Moraliū beati Gregorii loco praefationis»⁷⁵⁹. Tal afirmación apunta a que el tudense se sirviera del texto de nuestro corpus y no de la *Crónica mozárabe*, como parece pensar Falque, que incluye la crónica entre las fuentes de la obra aduciendo este pasaje⁷⁶⁰. Las variantes del texto confirmarán este indicio⁷⁶¹ y revelarán coincidencias significativas con el manuscrito *L*, copiado posiblemente también en la colegiata donde Lucas de Tuy se desempeñó como diácono, y que bien podría ser su modelo.

3.2.5 Ediciones completas o parciales.

Las piezas del conjunto han tenido las siguientes ediciones impresas, ordenadas cronológicamente:

3.2.5.1 G. de Loaisa, *Collectio Conciliorum Hispaniae*, Madridi, Petrus Madrigal, 1593, pp. 414-5.

⁷⁵⁷ J. de Mariana, *Lucae Tudensis episcopi de altera vita fideique controversiis adversus Albigensium errores libri III*. Sobre los avatares que pudo seguir este códice hasta su desaparición cfr. CCCM 74A, pp. XLVI-XLVIII.

⁷⁵⁸ CCCM 74A.

⁷⁵⁹ CCCM 74A, pp. 52-4.

⁷⁶⁰ CCCM 74A, pp. XXII-XXIV. La *Crónica mozárabe* es en cualquier caso una fuente reconocida de la otra obra de Lucas de Tuy, el *Chronicon mundi*.

⁷⁶¹ Ciertamente la versión de la *Visio Taionis* que circula en nuestro corpus es en su mayor parte una copia literal del capítulo 19 de la *Crónica mozárabe*, si bien se han introducido algunos cambios comunes a todos los códices, cambios presentes en el texto de Lucas de Tuy. Citemos el más relevante: el texto inicial «Hic [*sc. Chindasvintus rex*] in Toletanam urbem synodale decretum XXX episcoporum cum omni clero vel vicariis eorum episcoporum, quos langor vel inopia presentes fore non fecit atque palatinum collegium, qui electione concilii interesse meruerunt, mirifice anno regni sui quinto indicit celebrandum, discurrentibus tantum notariis quos ad recitandum vel ad excipiendum ordo requirit» aparece reformulado en la versión de nuestro corpus como «Chindasvindus Gothorum rex in Toletanam urbem synodale decretum XXX episcoporum cum omni clero mirifice anno regni sui quinto indicit celebrandum», exactamente lo mismo que, como digo, hallamos en el *De altera vita*. A ello hay que añadirle los pequeños errores de arquetipo de la *Visio Taionis* de nuestro corpus, que ya registré más atrás, y con los que Lucas de Tuy también conviene.

García de Loaisa publicó la edición príncipe de la *Visio Taionis* dentro de su colección de concilios hispánicos antes incluso de que fuera publicada la *Crónica mozárabe*. Indica haber sacado su texto «Ex vetusto c(odice)», probablemente *E*.

3.2.5.2 S. Baluzius, *Miscellaneorum liber quartus. Hoc est, collectio veterum monumentorum quae hactenus latuerant in variis codicibus ac bibliothecis*, Parisiis, Franciscus Muguet, 1683, pp. 397-402.

Baluze editó la epístola de Tajón a Eugenio en el cuarto volumen de sus *Misceláneas*, consagrado en su mayoría a textos epistolares. Indica basarse en el códice 66 de la Biblioteca Colbertina, esto es, el actual *Paris, Bibliothèque Nationale de France*, lat. 2207, pero dicho códice no transmite la carta, según pude comprobar personalmente en la biblioteca parisina en febrero de 2016. En cambio, por el texto cabe deducir que es una copia fiel de *G*. Este último llevó el número 62 de la Biblioteca Colbertina, por lo que probablemente se trate de un error de la edición al consignar la referencia. Baluze incluso editó, inmediatamente después de la epístola, la nota de Rainiero de Arezzo que transmite nuestro códice.

3.2.3.3 J. Sáenz de Aguirre, *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et novi orbis epistolarumque decretalium celebriorum, necnon plurium monumentorum veterum ad illam spectantium*, vol. 3, Salmanticae, Antonio Fulgoni, pp. 427-8.

La edición de la colección canónica hispana de Aguirre incluye, como la de Loaisa, la *Visio Taionis*, siendo aquella edición su fuente exclusiva, según indica el autor.

3.2.3.4 J. D. Mansi, *Stephani Baluzii Tutelensis Miscellanea novo ordine digesta et non paucis ineditis monumentis opportunisque animadversionibus aucta*, vol. 3, Lucae, Apud Vincentium Junctinium, 1762, pp. 28-9.

La reedición de Mansi de las *Misceláneas* de Baluze transmite fielmente el texto de la epístola de este último.

3.2.3.5 J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 10, Florentiae, Antonio Zatta, 1764, pp. 773-4.

La vasta colección conciliar de Mansi reproduce la *Visio Taionis* en este su décimo tomo como apéndice al VII Concilio de Toledo, tomando expresamente el texto y las notas de Loaisa.

3.2.3.6 M. Risco, ES 31. *Contiene las memorias de los Varones Ilustres Cesaraugustanos, que florecieron en los primeros siglos de la Iglesia: las noticias concernientes a las Iglesias, Muzárabes, Literatos, y Reyes de Zaragoza en los quatro siglos de su cautiverio: y las Obras del celebre Obispo Tajon, hasta no publicadas*, Madrid, Ibarra, 1776, pp. 152-3.

La publicación de Risco figura como apéndice a su estudio sobre Tajón, distribuido en los tomos 30 y 31 de la ES, donde se publicaron también las *Sententiae*. Publica la epístola a Eugenio. Su fuente declarada es Baluze, aunque se permite conjeturar ciertas enmiendas al texto, alguna de las cuales fue posteriormente aceptada por Vollmer.

3.2.3.7 F. de Lorenzana, SS. PP. *Toletanorum quotquot extant Opera nunc primum simul edita, ad codices mss. recognita, nonnullis notis illustrata, atque in duos tomos distributa*, vol. 1, Matriti, Ibarra, 1782, pp. 90-3.

Lorenzana edita la epístola a Eugenio después de los poemas y el resto de cartas de o a este último autor. Su fuente declarada es Baluze, que reproduce con algunos errores.

3.2.3.8 M. de Villanuño, *Summa conciliorum Hispaniae, quotquot inveniri potuerunt ad usque saeculum proxime praeteritum, epistolarum ad Hispanos cum earum praeteritum, notis, novisque dissertationibus adornata*, vol. 1, Madrid, Ibarra, 1784, pp. 518-23.

Como el nombre (*summa*) indica, se trata de una abreviación de la colección canónica hispana publicada por Sáenz de Aguirre, con unas pocas adiciones y notas críticas. El editor prescinde de volver a reproducir la *Visio Taionis* que Aguirre había publicado, pero cree ser el primero en encontrar la epístola a Eugenio, que publica como

apéndice a sus consideraciones sobre Tajón y el VII Concilio de Toledo. Lo más interesante es que el autor afirma que su modelo es el actual códice de *Manchester, John Ryland's Library*, 83, que había podido consultar en 1776 en Cardeña, y que hoy carece de los folios iniciales donde se encontraría nuestro corpus, como hemos visto aquí⁷⁶².

3.2.3.9 J. P. Migne, PL 80, col. 723-8.

La edición de PL reproduce fielmente el texto de la epístola publicado por Mansi en 1762, a su vez copia de Baluze.

3.2.3.10 F. Vollmer, MGH, *Auctores antiquissimi*, vol. 14. *Fl. Merobaudis reliquiae. Blossi Aemilii Dracontii carmina. Eugenii Toletani episcopi carmina et epistulae*, Berolini, Apud Weimannos, 1905, pp. 287-90.

Friedrich Vollmer es el primero editar críticamente la carta de Tajón a Eugenio. Se valió de los manuscritos *RT* y la edición de Baluze, aceptando alguna enmienda conjeturada por Risco. Todos son *descripti* de testimonios actualmente conocidos, y su desconfianza en la edición de Baluze, de la que sospecha puede contener correcciones carentes de indicación, le impide valorar como hubiera debido el texto que transmite. Además, cree que la carta se difundió en dos ramas diversas, una constituida por *R* y Baluze (la «rama de los *Moralia*») y otra por *T* (con el corpus epistolar de Eugenio), lo que es falso, dado que *T* deriva de un códice de la rama hispánica de los *Moralia* (*M*) emparentado con *R*, y la integración de la carta dentro de la serie epistolar eugeniana no tiene lugar por primera vez, precisamente, hasta que se copia *T*, ya en época moderna.

3.2.3.11 M. C. Díaz y Díaz, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño, Ochoa, 1979, pp. 342-50.

⁷⁶² Cfr. p. 518: «Haec Epistola, quae numquam edita est, fortasse eruditis alicuius erit momenti. Eam invenimus anno millesimo septingentesimo sexto in Tabulario antiquissimi Monasterii S. Petri de Karadigna O. N. extat in Codice, ubi *Moralia* S. Gregorii M. continentur, descripto a Gomezio ejusdem Monasterii Diacono, de mandato Damiani Abbatis. Aera 957 (ann. 919), hunc enim notam habet in calce. De hoc tamen lectorem praemonere oportet, quod in Codice tam venerandae antiquitatis, immediate post Epistolam, sequitur Visio Tajonis, quam Romae habuit, ad ineniendum *Moralia* S. Gregorii...».

Díaz y Díaz fue el primero en editar y estudiar el corpus completo, siendo durante mucho tiempo la suya la edición de referencia. Utilizó los manuscritos *A G M R T* y las ediciones de Baluze, Risco y Vollmer. Aunque se valió de testimonios relevantes, contiene varios errores y omisiones a la hora de consignar las variantes en el texto y el aparato crítico, y dio un peso a las variantes de *A* que encuentro infundado. Señalo algunos ejemplos:

<i>Epistula ad Eugenium Toletanum</i>	<i>Visio Taionis</i>	<i>Laus Gregorii Magni</i>
103 <i>recurrens G Díaz]</i> <i>decurrens ceteri</i> <i>(tantum ut lectio R</i> <i>constat in apparatu)</i>	3 <i>indixit A² R: indicit</i> <i>ceteri (non constat in</i> <i>apparatu)</i>	5 <i>regula Díaz: regule</i> <i>ceteri (non constat in</i> <i>apparatu)</i>
109 <i>superius A M</i> <i>Díaz]</i> <i>superioribus</i> <i>ceteri</i>	4 <i>ordine A² R: ordinis</i> <i>ceteri (non constat in</i> <i>apparatu)</i>	17 <i>unam A Díaz: una</i> <i>rel. (non constat in</i> <i>apparatu)</i>
110 <i>et iterum codd. et</i> <i>edd. sed om. Díaz</i> <i>(non constat in</i> <i>apparatu)</i>		25 <i>suo AR Díaz: ipso</i> <i>ceteri (non constat in</i> <i>apparatu)</i>
129 <i>prave A Díaz:</i> <i>paruae ceteri (non</i> <i>constat in apparatu)</i>		
132 <i>littoris</i> <i>coniecturam Baluzii</i> <i>putat Díaz, sed in G</i> <i>constat</i>		

Estos errores han llevado a confusión a quienes han encontrado testimonios nuevos del corpus, que han visto lecturas exclusivas o han hecho propuestas de filiación de sus hallazgos con base en estas lecturas fijadas incorrectamente⁷⁶³. Por otra parte, las consideraciones

⁷⁶³ Cfr. a este respecto principalmente A. Suárez González, *La edición riojana de los Moralia in Job en un códice calagurritano del siglo XII*, pp. 77-92; A. Suárez González, *Patrimonio cultural de San Isidoro de León*, pp. 455-661. La autora analiza las variantes de *CL*,

de Díaz y Díaz acerca de la historia del texto resultan ahora incompletas ante la cantidad de testimonios descubiertos recientemente.

Díaz y Díaz también apuntó que un rasgo característico de los códices que contenían el corpus que nos ocupa es la indicación más o menos constante de las partes de los *Moralia* en el margen superior del folio. La norma, válida para los códices visigóticos que él utilizó, se cumple en algunos testimonios posteriores, como *L*, pero no en *G* ni en *Z*, por ejemplo, y destaca especialmente su ausencia en el visigótico *B*.

3.2.3.12 J. Varela Rodríguez, *¿Una edición “tajoriana”? Edición y estudio de un corpus preliminar a los Moralia in Iob*, «Sacris Erudiri», 57 (2018), pp. 323-63.

En este artículo publiqué un nuevo estudio y edición del corpus. Lamentablemente me fueron desconocidos los testimonios *D N U Z* y el *De altera vita* de Lucas de Tuy, lo que me obliga ahora a readaptar el *stemma*.

3.2.6 Origen e historia del texto.

El origen del conjunto debe de partir de un modelo hispánico identificable con el primer códice de una serie de seis tomos de los *Moralia* (uno para cada parte) al que se le había asociado un índice en que se daba cuenta de dicha distribución de las partes y de los libros que éstas contenían. Junto a él, aparecen en primer lugar la epístola de Tajón a Eugenio de Toledo, y en posiciones variables la *Visio Taionis* y el capítulo isidoriano. Este último aparece incorporado exclusivamente en la «rama hispánica» de la tradición (excepción hecha del tardío *U*, que puede derivar en cualquier caso de un códice hispano), diferente de *G N P V*.

La existencia de un arquetipo queda probada por unos pocos errores comunes a toda la tradición. Hay, en efecto, faltas a la gramática que no me parece apropiado atribuir a Tajón, escritor en general aceptable. Los errores que los textos de la *Visio Taionis* y el elogio isidoriano presentan respecto de sus fuentes podrían entrar

descubiertos por ella, a la luz de la edición de Díaz y Díaz, relacionando equivocadamente el texto de los códices.

también dentro de esta categoría (así *ostentans* por *ostentat*, *directisque* por *directis quae*, *nunc* por *non*), si bien podrían tratarse también de «errores originales» ocurridos en el proceso de copia desde la fuente misma, dilema habitual en esta clase de textos.

Un caso particular presentan el manuscrito *B* y su probable descendiente, *C*. Los dos transmiten una disposición particular del conjunto donde las piezas, a excepción de la epístola, están introducidas por un «*Alius*» y, lo que es más relevante, el índice está ausente. Su texto, como se verá, se integra dentro de la rama de los códices hispánicos, y la presencia del elogio isidoriano hace difícil que testimonie una fase anterior en la elaboración definitiva del corpus. El índice pudo haberse emplazado en otro lugar, afectados como están ambos códices por mutilaciones en sus bifolios iniciales y justo después del final del elogio isidoriano, o bien es posible que el modelo de *B* presentase un fallo técnico por el que no se hubiesen llegado a incorporar las iniciales decoradas, dejando el espacio en blanco correspondiente, razón por la que *B* habría copiado el texto inmediatamente posterior a la *Visio Taionis*, esto es, el elogio isidoriano.

Por otra parte, hay que aislar dos recensiones distintas del índice, como dije más arriba. La primera —exclusivamente «extrahispánica»— está atestiguada en *G P*, y está caracterizada por la ausencia de referencias a nada que no sean las partes de los *Moralia*, así como de un «*in primis*» al inicio, añadido en los demás códices, en mi opinión, para consolidar el carácter pretendidamente cronológico de la relación de obras gregorianas. Ninguno de los dos códices presenta tampoco el elogio isidoriano ni, obviamente, las palabras del copista que lo introducen, y que en los demás testimonios aparecen escritas en el mismo tipo de capitales decoradas del índice.

G es el único testimonio de esta rama que además transmite la carta a Eugenio. Dejaré por ahora de lado la *Visio Taionis*, que presenta características propias que será necesario mirar en conjunto. Como es previsible, *G* no transmite errores conjuntivos con ningún otro testimonio en el resto de piezas del corpus. Por lo demás, todos los testimonios hispánicos menos *Z* (es decir, *A B C L M O R T X*) son portadores de una serie de pequeños errores comunes, entre los que

cabe destacar principalmente la omisión de *littoris* en la secuencia «ad optatam *littoris* requiem» (lin. 131-2 de la carta), original desde mi punto de vista⁷⁶⁴, así como *efferrat* por *adferat* (lin. 72 de la carta) y *quoniam* por *quam* (lin. 106 de la carta). *Z* puede emparentarse con los demás códices hispánicos por contener el índice en la segunda recensión y el elogio isidoriano, aunque porta desde mi punto de vista una pequeña lectura errónea en la carta común a los testigos hispánicos y donde sólo *G* da la lección correcta: *animum* por *animus* (lin. 117 de la carta)⁷⁶⁵.

Dentro de la tradición hispánica, *L Z*, sin presentar errores conjuntivos entre sí, están ausentes de una serie de errores comunes a los códices «castellano-riojanos» y sus *descripti* (*A B C M O R T X*). Se trata de la omisión de un *etiam* en *Laus Gregorii Magni* (lin. 9), que se halla en el original isidoriano, así como la omisión de *pastoralis* en *Index* (lin. 6), donde *L Z* leen *pastoralis Regule*. Hay que apuntar también que el tardío *U*, testimonio solo del elogio isidoriano y las últimas palabra del índice, transmite también la primera lectura en común con *L Z*, lo que permite disociarlo de códices castellano-riojanos.

Dentro de esta subrama castellano-riojana, la mejor copia es *M*, que, al margen de los errores que transmite junto a los demás testimonios de esta subrama en que se integra, es portador de errores mínimos fácilmente corregibles por eventuales copias posteriores (lin. 1 *Otelanae* por *Toletanae*; lin. 27 *decerpi* por *decerpsi*; lin. 74

⁷⁶⁴ Cfr. Hieronymus Stridonius, *Epistulae* 2: «ut sancti spiritus aura me... ad portum optati litoris prosequatur» (CSEL 54, p. 12). También Baeda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*: «decursisque brevi spatiis pelagi optati litoris quiete potiuntur» (SC 489, p. 174).

⁷⁶⁵ La gramática apoya considerar *animum* como acusativo dependiente de «offendens... fastidium» (interpretando la frase desde *proculdubio*, en la l. 84, como «indudablemente el tamaño de los volúmenes excedería la justa brevedad y las repeticiones provocarían un enojo que ofendería el ánimo de su lector al volver a lo que ya se ha dicho»). El subarquetipo del que derivan los códices hispanos, ante el fuerte hipébaton entre *offendens* y *fastidium*, habría podido interpretar *offendens* como nominativo y construir un *animus* como elemento al que complementa. El resultado es una suerte de nominativo absoluto, como parecen interpretar los editores precedentes, que escriben *animus*, aunque lo esperable en ese caso sería el participio pasivo de *offendo*: *animus offensus* («ofendido el ánimo de su lector al volver a repetir lo que ya ha se ha dicho, las repeticiones provocarían enojo»).

Por supuesto, hay que tener en cuenta que el que *Z* tenga en común esta lectura con los demás códices hispánicos podría tener origen poligenético.

promississent por *promsissent*; lin. 82 *potissimam* por *potissimum*, etc.). El texto que se contenía en códice de Manchester debió de ser también una buena copia, al menos en lo que respecta a la epístola, a la luz de lo que es posible ver en Villanuño, de cuyos errores no es posible discernir con total seguridad si se deben a la copia o al propio original (lin. 7 *signis* por *segnis*; lin. 49 omisión de *vidimus*). Una copia algo más imperfecta es la de *A*, con lecturas y errores propios que fueron reproducidos a su vez por *R*, con toda probabilidad *descriptus* suyo:

Epistula ad Eugenium 53 relatione] revelatione · 74 panegirics] paragiricis *sed in* paralogicis *corr.* *A*, paralogicis *R* · *Index* 9 edita] adita *A R* · *Laus Gregorii Magni* 25 ipso] suo *A R*

No parece, pues, que *M* derive de *A*, como había llegado a sospechar Díaz y Díaz. Por el contrario, que *A* derive de *M* sería una posibilidad a la vista de que éste no contiene ningún propio frente a aquél, aunque el texto de los *Moralia* no lo muestra así: *a priori* se observa el *incipit* de algún libro que no reproduce el texto de *M* sino el de otros códices de la tradición, lo que basta para descartar la relación de dependencia⁷⁶⁶.

Por otra parte, pensar que el códice de Manchester hubiera podido ser modelo de *M* o de *A* exigiría considerar sin mayor fundamento que ciertos errores de Villanuño no estaban en su modelo; en concreto, la omisión de un *vidimus* en la secuencia «vidimus, vidimus Gregorium nostrum» (*Epistula ad Eugenium Toletanum*, lin. 49-50) que tanto *A* como *M* copian correctamente sin que hubiese motivación para una posible enmienda⁷⁶⁷. Aun así, es de notar la proximidad de *M* con el manchestertriense en la presencia de una misma nota marginal, escrita

⁷⁶⁶ Cfr. así la titulación al final del libro 27 e inicio de 28 en *M* (f. 282r): EXPLICIT LIBER BICESSIMVS PARS frente al que muestran en conjunto *A* (f. 107r) y el códice de Manchester (f. 274r): EXPLICIT LIBER MORALIS PARS V / INCIPIT LIBER MORALIS BEATISSIMI ROMENSIS PAPE GREGORII XVIII^{is} PARS VI.

⁷⁶⁷ Por otro lado, el códice *R*, que he supuesto copia de *A*, transmite un índice de citas bíblicas al inicio del libro 11 (donde *A* se encuentra mutilo) que, como más adelante se verá, aparece también en otros códices de los *Moralia*, pero no en el manuscrito de Manchester, ni tampoco en *M*. En consecuencia, si *R* es exclusivamente copia de *A* y *A* contenía este índice, la derivación directa del manchestertriense (o de *M*) es igualmente imposible.

para enmendar *paragiricis* por *panegiricis*, copiada literalmente por Villanuño.

En cuanto a *H L O*, presentan cada uno errores exclusivos y no transmiten lecturas que permitan ponerlos en relación más que con la rama hispánica en general, y, si bien cabe la posibilidad de que deriven de *M*, no es posible probarlo con base en errores conjuntivos. Su texto, evidentemente, es en cualquier caso de escasa utilidad frente a *M*.

En cuanto a *B C*, su texto aparece mejorado respecto de algunas lecturas comunes a *A H M L O R* y Villanuño, si bien se trata de errores fácilmente corregibles⁷⁶⁸. Aun así, *B C* comparten algunos errores mínimos:

Epistula ad Eugenium Toletanum 96 cuiusque] cuius *B C* · 101 ne] nec *B C*

C reproduce fielmente el texto de *B*, con algún error exclusivo. Nada obsta, pues, para considerarlo *descriptus* de éste.

Por lo demás, el testimonio tardío *T* (copia exclusiva de la epístola), aunque con numerosos errores de copia, debió de contar con buen modelo que no transmitía ninguno de los errores más destacados (a excepción de los del subarquetipo de los códices castellano-riojanos en general), identificable con gran probabilidad con *M*, que se encontraba en Toledo cuando Juan Bautista Pérez estuvo activo en el archivo de la catedral metropolitana. Muy similar a *T* en la disposición general del texto y en lo que respecta a las otras piezas que se copian, es *X*, que parece *descriptus* de aquél. He aquí sus lecturas comunes:

67 namque] numquam *T X* · 74 vel] om. *T X* · 79/80 inventaque... transcriberem] om. *T X* · 94 percurri] om. *T X* · 130 solitarius] sollicitarius *T X*

Finalmente, las ediciones de la carta no ofrecen problemas, ya que proporcionan indicaciones suficientes sobre sus modelos. Sobre ello ya se ha hablado en la descripción de las mismas.

En cuanto a la *Visio Taionis*, cuyas lecturas originales son fáciles de deducir gracia a que contamos con la fuente original, debemos

⁷⁶⁸ *Epistula ad Eugenium* 109 superius] superioribus *B C*, y *Laus Gregorii Magni*, 1 pape] papa *B C*.

sumar el texto de los códices extrahispánicos *N P V*, que se relacionan con *G* en unos cuantos puntos significativos:

9 beati] *om. G N P V* · **11** previdit] vidit *G N P V* · **11** nimia] *om. G N P V* · **34** requisiti] exquisiti *G N P V*

Todos ellos derivan, pues, de un subarquetipo común distinto del que comparten los códices hispánicos. Por su parte *G N*, los dos testimonios franceses, se relacionan entre sí frente a los italianos *P V* por algunas lecturas comunes:

9 misericordiam] in ecclesiam *G N* · **19/21** expetit – apostoli] *om. G N* · **28** degebatur (degebat *P V H*)] vacabat *G N* · **40** ex illis] *om. G N*

G, el más antiguo, transmite una error que no aparece en *N*, lo que lo excluye como modelo de éste: *navigium* (lectura *facilior*) por *navigerium* en la línea 32⁷⁶⁹. A ello cabría añadir quizá la lectura *est et coniuratus* frente a *et coniuratus est* (lin. 16). Lo más probable es que ambos deriven, en consecuencia, de un subarquetipo común.

Por su parte, *P V* presentan una buena cantidad de errores conjuntivos, lo que a su vez garantiza su parentesco frente a *N G*. Por ejemplo:

8 Dominum] ad Dominum *P V* · **20** excubium] excubitum *P V* · **31** fatigium] fastidium *P V* · **33** consolatum] consolantes *P V*

Es muy poco probable que *V*, el testimonio más antiguo de los dos, hubiera sido el modelo de *P*, un códice de los *Moralia* que incorpora además el índice. Lo más probable es que ambos remitan a su vez a su subarquetipo común distinto del de *N G*. Hay errores exclusivos de *P* que acaso sean prueba suficiente:

5 navaliter] novaliter *V* · **21** faceret] facile *V* · **41** eius] *om. V*

⁷⁶⁹ La forma *navigerium* ('viaje por mar') es un tipo de netro formado con el sufijo *-ium* similar a otros ejemplos que podemos encontrar en la *Crónica mozárabe*, como *belligerium*, *deliquium*, *fastigium*, etc.: así lo recoge Juan Gil en CCCM 65, p. 238. No he podido encontrar *navigerium* en ningún otro texto más allá de la *Crónica mozárabe* y la *Visio Taionis*. En estas circunstancias, la posibilidad de una restitución *ope ingenii* de la forma *navigerium* a partir *navigium* parece bastante remota.

En cuanto a los códices hispánicos, el texto de la *Visio Taionis* no ofrece diferencias relevantes, ya que en general en todos ellos el texto es bastante homogéneo y próximo al original, por lo que no cabe deducir nada diverso de lo dicho para las piezas desde el punto de vista textual. El testimonio hispánico *E*, que presenta la *Visio Taionis* aislada, es probablemente copia de *A*, códice ejecutado en el mismo monasterio de San Millán de la Cogolla y cuyo epígrafe inicial («De visione habita Taioni...») reproduce. *E* es naturalmente anterior a la revisión –del siglo XII posiblemente– que dio lugar a *A*², de la que sí deriva, en cambio, *R*.

En lo que hace a la edición príncipe de la *Visio Taionis* a cargo de García de Loaisa, de la que derivan las restantes hasta el estudio crítico de Díaz y Díaz, el texto parece remitirnos nuevamente a *A* en razón del susodicho epígrafe inicial, si bien el que se mantengan determinadas lecturas corregidas por *A*² hace preferible que el modelo hubiese sido *E*⁷⁷⁰, que conviene asimismo con Loaisa en la presentación de la *Visio Taionis* como una suerte de apéndice de los concilios hispanos.

Recapitulando, pues, lo dicho hasta ahora, propongo que nuestro corpus se configuró a partir de un códice de la primera parte de los *Moralia* que venía compuesto por un índice de los libros que se contenían en cada parte. Se trata de un formato bastante antiguo. No sabemos en qué orden se fueron añadiendo las distintas piezas, pero por su posición lo más probable es que primero figurara la epístola a Eugenio y luego, por su evidente relación en lo que se refiere al viaje de Tajón a Roma, se añadiera la *Visio Taionis*. El arquetipo del que deriva toda la tradición conservada (ω) era un códice así configurado. El término *post quem* es naturalmente la fecha de terminación de la *Crónica mozárabe* (año 754).

Una de las dos familias derivadas del arquetipo, que llamaremos α , ha dejado testimonios sólo fuera de la península, en concreto en Francia e Italia. Su remoto origen hispánico, en todo caso, parece probado por los síntomas visigóticos de los errores que la

⁷⁷⁰ Es fácil comprobarlo con las siguientes lecturas, donde el texto de *A*² *R* presenta una morfología más correcta en el contexto: **3** indicit *A E Loaisa*] indixit *A*² *R* · **4** ordinis *A E Loaisa*] ordine *A*² *R*.

caracterizan⁷⁷¹: *misericordiam* leído *in ecclesiam*, por ejemplo, o *laetus accedat* por *leta succedat*, lo que sugiere un probable modelo en *scriptio continua*, garante de antigüedad. De α deriva un subarquetipo «francés» (γ), padre de *N G*, y otro «italiano» (δ), padre de *P V*. De estos cuatro códices sólo *G* ha conservado la carta a Eugenio, por lo que es un testimonio de gran valor.

Por otro lado, otra familia, que llamaremos β , está compuesta mayoritariamente por códices hispánicos (todos menos el tardío *U*, originario de Inglaterra, aunque quizá emparentado con un modelo peninsular, cosa posible en un testimonio del siglo XV). El rasgo más característico de esta familia es la reescritura del índice original para convertirlo en un índice cronológico de las obras de Gregorio, dando lugar a una recensión más larga del mismo. Esta reconfiguración es probablemente posterior al siglo VIII, a raíz de lo que se puede deducir del hecho de que considere que las dos partes de las *Homiliae in Hiezechielem* se hallan en un único códice. De él deriva directamente, por lo que podemos decir, el códice *Z*, que, pese a ser ya del siglo XII, se presenta independiente de la tradición castellano-riojana y noroccidental. De β desciende también un subarquetipo ϵ que dio origen a los errores de los restantes códices hispánicos, y del que por un lado deriva el códice visigótico de *Spassandus*, ascendiente del leonés *L* (el cual a su vez fue probablemente modelo de Lucas de Tuy) así como otro subarquetipo ζ , ascendiente de los manuscritos castellano-riojanos *A B M* y el perdido códice de Manchester (modelo de la edición de Villanuño), todos ellos del siglo X. Dentro de esta tradición castellano-riojana hay que enmarcar también los posteriores *H O*, que en cualquier caso no presentan errores comunes con ninguno de los códices visigóticos en exclusiva.

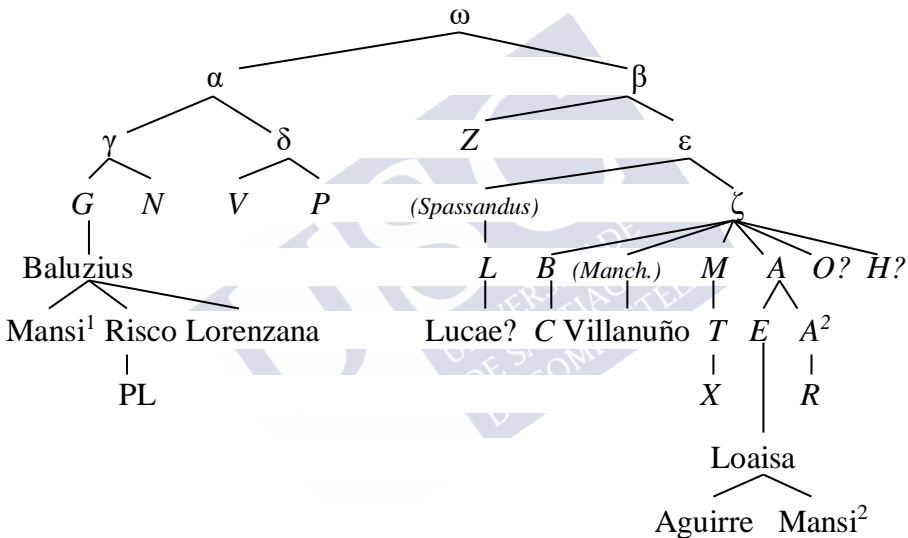
En el siglo XI, *A* servirá de modelo para el texto de la *Visio Taionis* de *E*, y en la centuria siguiente será objeto de un trabajo de corrección, cuyo texto resultante (*A*²) será modelo de *R* en el XIII. *B*, por su parte, es ascendiente de *C*, mientras que *M*, ya custodiado en Toledo, fue objeto de copia por Juan Bautista Pérez a finales del siglo

⁷⁷¹ Cfr. las apreciaciones de Díaz y Díaz al respecto sobre el texto de *G*: M. C. Díaz y Díaz, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, p. 340.

XVI, dando lugar a *T*, que a su vez sería copiado por Martín Ximena Jurado más tarde (*X*).

En cuanto a *U*, por su texto sólo podemos incluirlo evidentemente en la familia hispánica, pero es claramente ajeno a la rama castellano-riojana.

El *stemma* reconstruible es, pues, el siguiente. Excluyo las ediciones críticas de Vollmer y Díaz y Díaz, que usaron los testimonios *R T Baluze Risco* y *A G M R T Baluze Risco Vollmer*, respectivamente. Por su parte, los fragmentarios *D U* son inclasificables:



3.2.7 Criterios editoriales.

En el segundo tomo de este trabajo presentaré una nueva edición del corpus, por lo que conviene ofrecer unas notas sobre los criterios de establecimiento del texto crítico.

El contar con un *stemma* como el anteriormente reconstruido y, para dos de las piezas (*Visio Taionis* y elogio isidoriano), también el texto de las fuentes, permite una cómoda fijación del texto. Por lo que se refiere a la carta, no se puede decir que existan divergencias irresolubles entre *G Z ε*, y en general parece poder fijarse un buen texto a partir de *G Z*. La edición de la epístola sale así bastante

mejorada respecto de la de Díaz y Díaz, fundamentada en la rama de los códices castellano-riojanos, sobre todo en A. He aplicado unas mínimas correcciones al texto resultante de ω , faltas a la gramática que difícilmente Tajón podría haber cometido, y que ya he señalado al justificar la existencia de un arquetipo.

Por lo que se refiere al índice, distingo claramente las dos versiones breve (α) y larga (β). En la *Visio Taionis* y el elogio isidoriano, por fin, he sido conservador y, a diferencia de lo hecho por Díaz y Díaz, no he visto apropiado corregir el texto por la fuente, ni mucho menos aplicar mis propias conjeturas sobre el texto original de la *Crónica mozárabe* o el *De viris illustribus*. Como ya he dicho varias veces, no hay criterios válidos para distinguir aquí entre errores de arquetipo y errores fruto del proceso de traslado desde la fuente.

Las lecturas de los códices que no sean *descripti* aparecen en el aparato crítico; las de los *descripti* se reservan para el apéndice. En todo caso, C figura en el aparato crítico aun siendo probablemente *descriptus* de B, ya que éste se encuentra mutilado de los primeros folios del corpus. Por lo que respecta a las ediciones, dejo consignadas en el apéndice las lecturas de Loaisa, por las dudas que pudiera haber respecto a su modelo, y tengo en cuenta en el aparato crítico las lecturas, correcciones y conjeturas de Villanuño, Vollmer y Díaz y Díaz.

En lo que hace a la epístola de Tajón, la fijación de la ortografía es un problema para cualquiera que se enfrente a la edición de un texto visigótico. Evidentemente la ortografía clásica, en sí una convención moderna, no rige en los testimonios manuscritos, por lo que la regularización completa del texto, pese a abundar en claridad para el lector contemporáneo, puede caer en un indeseable falseamiento del original. No obstante, mentiríamos si consideráramos que Tajón, un personaje lo suficientemente formado, cae en formas y grafías aberrantes que habitualmente encontramos en los códices del siglo X. Ciertamente es que en su latín se detectan usos vulgarizantes o «incorrectos» extendidos ya en la prosa visigótica como el uso de *dum* por *cum* y *malo* por *volo*, la utilización constante de participios de presente como sustitutos de oraciones subordinadas de diverso tipo, o el uso del ablativo de gerundio en sustitución del participio de

presente; incluso hallamos alguna manifiesta falta a la gramática, como el uso de un *ut* + subjuntivo con valor temporal-causal equivalente al «*cum* histórico»: «*ut* causarum ordines singillatim praestringerem, modum brevitatis excessi»; sin embargo, su dominio del léxico es amplio, la gramática –pese a todo– correcta en general, y están presentes rasgos de estilo al gusto de la época, como la rima (es perceptible que en las líneas 1-20 se busca la rima de participios finalizados en *–antia*, *–entia* casi hasta la extenuación⁷⁷²). En general, y como es *sensus communis*, podemos considerar que el nivel de latín de Tajón respondía a los cánones elevados de los mejores autores visigodos.

La práctica editorial desde el siglo XX a esta parte en lo que se refiere a la fijación de la ortografía de los autores visigodos no es uniforme. Existen desde defensores de atenerse a los datos que ofrecen los manuscritos, como Juan Gil, a editores que optan por la restitución casi completa de los usos clásicos, práctica esta última que parece haber cobrado mayor vigor en los últimos tiempos. Por mi parte creo que esto no tiene demasiado sentido cuando está probado que los autores visigóticos se alejaron en no pocos aspectos de los usos gráficos propios de época antigua⁷⁷³. En este sentido he resuelto afrontar el tema de manera similar a como lo hizo María Adelaida Andrés Sanz en su edición del segundo libro de las *Differentiae* de Isidoro⁷⁷⁴: tomando en consideración los datos de los manuscritos, pero valorando su pertinencia caso por caso.

En este sentido, pues, siempre que se hallen atestiguadas en autores del período, he mantenido ciertas formas «no clásicas» comunes a *G* y los códices visigóticos, siendo verosíblemente estos últimos los que portan usos gráficos más próximos a Tajón (*Z* regulariza manifiestamente las grafías al uso de las normas «clásicas» vigentes ya en el siglo XII por influencia extrapeninsular). Mantengo así las geminadas en *littoris* y en las formas del tema de presente de *repperio*, fenómenos vulgares propios de la panromania. Tampoco me atrevo a corregir *ducante* por *ducente* ni *lactantium* por *lactentium*: la

⁷⁷² Habla del uso de la rima CCCM 65, p. 274.

⁷⁷³ Contradigo ciertamente mi práctica regularizadora de la edición que llevé a cabo en 2018, donde me atuve a las indicaciones editoriales del *Corpus Christianorum*.

⁷⁷⁴ CCSL 111A.

primera forma está atestiguada al menos dos veces, en Ildefonso de Toledo y un himno hispánico⁷⁷⁵, y es paralela a formas derivadas de *duco* como *ducator* o *ducatus* que identifica Gil⁷⁷⁶. Mantengo también la forma *Xpistus*, avalada por Isidoro⁷⁷⁷.

Hay otros casos donde no existe consenso entre los manuscritos. Así ocurre por ejemplo en *scabulae* (*G*) – *scafulae* (*B*) – *scapulae* (*A M*), donde he optado por *scafulae* por ser ésta la variante más extendida⁷⁷⁸; de todos modos, es justo decir que Gil ve en *scabulae* un ejemplo sonorización de las fricativas sordas en época visigótica⁷⁷⁹, y se puede pensar que detrás de la variación entre los manuscritos se halle un *scavulae*. He corregido también la probable lectura del arquetipo, *panagericis* (atestiguada en *G* y *Z*), en *panegiricis*, ya que me parece poco probable que nuestro autor haya incurrido en lo anormal de esta variante. En otros casos he resuelto decantarme por la norma clásica si ésta se halla atestiguada en algún testimonio: así adopto *ait* (por *ayt*), *arcana* (por *archana*), *mysterium* (por *misterium*), *caritas* (por *charitas*), *ordo* (por *hordo*) *Hispania* (por *Spania* o *Hyspania*), *paradisi* (por *paradysi*) o las flexiones de *pulchritudo* (por *pulcritudo*), etc. He mantenido *extitit*, *elemosinarum*, *adibita*, *conexis*, *retexeam*.

Con respecto a la asimilación de prefijos y preverbios, existe, como se sabe, una tendencia a la no asimilación en latín tardío, aunque ello depende en gran medida de la palabra en cuestión, y aun del caso o forma conjugada en que ésta se halle, como en su momento señaló Prinz⁷⁸⁰. En Isidoro, por ejemplo, encontramos *appello* o *apparet*, pero *adpetenda* frente a *adpetit* y *conligatus* frente a *colligo*⁷⁸¹. En este sentido los códices visigóticos de nuestro texto muestran un consenso completo, por lo que, siendo ellos los más propensos a

⁷⁷⁵ *Hymnodia Hispanica* 182, 21 «tuo ducante martire» (CCSL 167, p. 663), Ildephonsus Toletanus, *De virginitate perpetua beatae Mariae* 4: «ipso ducante» (CCSL 114A, p. 179)

⁷⁷⁶ J. Gil, *El tratado De Virginitate Beatae Mariae de S. Ildefonso de Toledo*, p. 155.

⁷⁷⁷ «Xpistus, quia graecum est, per X scribendum» (*Etymologiae* 1, 27, 27).

⁷⁷⁸ Cfr. M. Rodríguez Pantoja, *Notas de ortografía isidoriana*, p. 79.

⁷⁷⁹ J. Gil, *Notas sobre fonética del latín visigodo*, p. 68. Gil toma como modelo la edición de Risco, que reproduce la de Baluze, que a su vez reproduce la grafía de *G*.

⁷⁸⁰ O. Prinz, *Zur Präfixassimilatio im antiken und im frühmittelalterlichen Latein*, pp. 87-117 y O. Prinz, *Zur Präfixassimilatio im antiken und im frühmittelalterlichen Latein II*, pp. 35-60.

⁷⁸¹ CCSL 111A, pp. 87*-92*.

mantener los usos de Tajón, he resuelto reproducir o no las asimilaciones de las grafías en función de lo que halle en ellos. Lo normal además es que los testimonios de otras áreas convengan también con ellos.

Por lo que hace a la variante entre el diptongo *ae*, *e* y la *e* caudata, *G* y los códices visigóticos muestran una clara tendencia hacia estas dos últimas formas, si bien no es lo común en testimonios de otros autores del período y no se deduce, en todo caso, una norma que permita diferenciar cuándo se utilizan las tres variantes. Me permito, por lo tanto, adoptar la costumbre mayoritaria en las ediciones de los autores visigodos en general consistente en mantener el diptongo *ae*. Tampoco he prestado atención a las fluctuaciones típicas de los códices hispánicos entre *b* y *v*, dando por hecho que Tajón era consciente de las diferencias, al menos en las palabras que aparecen en el texto; y he prescindido igualmente de reproducir la sonorización de la oclusiva bilabial sorda en casos por *abtatas*, *scribturarum* u *obtaveram*, fenómeno que atestiguan varios de nuestros códices hispánicos (ningún ejemplo, empero, en *G*), pero pienso que no está probado que un autor visigótico de la talla de Tajón ignorase cuál era aquí la grafía correcta.

Dejando atrás la epístola de Tajón a Eugenio, la restitución de las grafías «originales» en el caso de la *Visio Taionis* y el extracto del *De viris illustribus* no tiene demasiado sentido, toda vez que contamos ya con ediciones críticas de las fuentes correspondientes. Por este motivo aquí he optado por seguir normalmente el *stemma*, dando prioridad a la forma «hispánica» (*babtismate* frente a *baptismate*, por ejemplo) en caso de tener que elegir entre dos ramas o, en lo que se refiere a la *Visio Taionis*, si dicha forma es la que coincide con la de la fuente.

3.3. OTROS RASGOS DE LA TRADICIÓN HISPÁNICA DE LOS *MORALIA IN IOB*.

Hemos visto que este corpus preliminar a varios códices de los *Moralia*, muy vinculado a la memoria de Tajón, constituye una de las características propias de los códices hispánicos. Sin embargo, no es la única. Cabe realizar un estudio más profundo en la tradición peninsular, porque los resultados son interesantes.

3.3.1 Códices hispánicos de los *Moralia in Iob*.

Los primeros testimonios de área ibérica que se han conservado proceden del siglo IX —algo tarde en comparación con las demás áreas geográfico-culturales del mundo latino—, y hay un especial auge de copias en el X. En esta época se ubican *A B M*, que transmiten el corpus del que anteriormente he hablado, así como el código de Manchester, que lo transmitió. Además de éstos se han conservado testimonios de los *Moralia* de muy buena factura, aunque sin trazas de haber llevado el corpus. Uno de ellos es *León, Archivo San Isidoro de León*, 1, un manuscrito a tres columnas (el único de los *Moralia* con este rasgo) terminado de copiar en el año 951 por un escriba de nombre Baltario. En virtud de sus características paleográficas Díaz y Díaz sitúa este código en algún monasterio de León oriental, si bien no niega influjos o dependencia de un modelo mozárabe, dada la disposición de la página a tres columnas, un rasgo arcaizante que se consolidó entre los códigos de factura cordobesa⁷⁸². Otro importante ejemplar de los *Moralia* es el actual *Toledo, Biblioteca y Archivo Capitulares*, 11, 4, un manuscrito salido de algún taller toledano a fines del siglo IX⁷⁸³. Fue encargo de Dulcidio, obispo de Salamanca, y cuenta con el clásico *ex libris* de la cruz de Oviedo. Uno y otro códigos (consultados por mí en junio y diciembre de 2016 respectivamente) contienen una serie de notas marginales y el índice de citas bíblicas en que habré de detenerme aquí.

Testimonios fragmentarios hay muchos de esta época, aunque precisamente por su escasa entidad es poco lo que aportan a la reconstrucción de las características de los códigos hispánicos. Cabe citar los siguientes: *Barcelona, Biblioteca de Catalunya*, 5341 II (1

⁷⁸² Cfr. M. C. Díaz y Díaz, *De manuscritos visigóticos*, p. 89 y M. C. Díaz y Díaz, *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*, pp. 310-1.

⁷⁸³ Cfr. M. C. Díaz y Díaz, *De manuscritos visigóticos*, p. 90 y M. C. Díaz y Díaz, *Manuscritos visigóticos del sur de la Península*, p. 174. Por alguna razón Díaz y Díaz menciona el manuscrito *Toledo, Biblioteca y Archivo Capitulares*, 11, 5 como si se tratara de otro tomo de la misma copia, aunque en realidad, según pude comprobar en una visita al archivo en diciembre de 2016, es un código posterior de los *Moralia* que nada tiene que ver con el que nos ocupa, en letra carolina, y en el que no se atestigua ninguna de las particularidades hispánicas de las que hablaré aquí (si bien es verdad que actualmente se inicia a fines del libro 1, lo que impide saber si contuvo realmente el corpus preliminar).

folio, siglo IX, quizá Urgel o su comarca)⁷⁸⁴ + *Montserrat, Abadía de Montserrat*, 1104-V (2 folios, siglo IX, procedente de Serrateix, considerado por Millares⁷⁸⁵ como del mismo código que el anterior)⁷⁸⁶; *Madrid, Archivo Histórico Nacional*, 1452 B 1-4 (5 folios, siglo IX, procedentes de Oña, aunque originarios de área mozárabe)⁷⁸⁷; *Madrid, Archivo Histórico Nacional*, 1452 B 11 (1 folio, siglo XI, procedencia desconocida, aunque con indicios que remitirían a Castilla)⁷⁸⁸; *Santiago de Compostela, Colección M. Díaz*, fragm. 3 (1 folio, siglo X, procedente de San Millán)⁷⁸⁹; *Solsona, Arxiu Capítular*, fragm. 16 (1 folio siglo IX, Solsona)⁷⁹⁰; *Jaca, Archivo de la Catedral de Jaca*, H-10 (medio folio, siglo IX, acaso de área mozárabe)⁷⁹¹.

Las referencias documentales a donaciones de los *Moralia* son también bastante numerosas y se circunscriben fundamentalmente a monasterios de Galicia, León, Aragón y Cataluña; curiosamente no a Castilla y la Rioja, zonas donde por el contrario se han conservado importantes testimonios directos⁷⁹². Resulta destacable la circunstancia de un documento gallego, la escritura fundacional del monasterio de Caaveiro (15 de marzo del 936), en que se hace mención de la copia de una «partem libri moralii usque in libro quinto»⁷⁹³, que contrasta con el formato certificado en las copias completas, donde toda la magna obra de integra en un único volumen.

⁷⁸⁴ J. Serra i Villaró, *Notes d'arxiu*, pp. 300-3, con facsímil y transcripción.

⁷⁸⁵ A. Millares Carlo, *Corpus de Códices visigóticos*, vol. 1, p. 36.

⁷⁸⁶ A. Mundó, *El Commicus palimpsest París lat. 2269, amb notes sobre litúrgia i manuscrits visigòtics a Septimània i Catalunya*, p. 174.

⁷⁸⁷ M. C. Díaz y Díaz, *De manuscritos visigóticos*, pp. 90-1.

⁷⁸⁸ M. C. Díaz y Díaz, *De manuscritos visigóticos*, p. 92.

⁷⁸⁹ M. C. Díaz y Díaz, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, pp. 162-164.

⁷⁹⁰ J. Alturo i Perucho, *Un nou fragment visigòtic dels Moralia in Iob de Sant Gregori el Gran*, pp. 127-36, con facsímil.

⁷⁹¹ J. Alturo i Perucho, *¿Restos del código visigótico más antiguo de origen aragonés?*, pp. 25-38, con facsímil y transcripción.

⁷⁹² Las referencias documentales han sido registradas por M. C. Díaz y Díaz, *De manuscritos visigóticos*, pp. 92-5.

⁷⁹³ M. C. Díaz y Díaz, M. V. Pardo Gómez, D. Vilariño Pintos, J. Carro Otero, *Ordoño de Celanova*, p. 266. Hay que advertir de que existen sospechas fundadas de que el contenido del documento tal como hoy lo conocemos esté adulterado con el fin de vincular la fundación del monasterio con la figura de San Rosendo, aunque no es algo que en principio debiera afectar a la mención de los *Moralia*, que podría provenir de otro documento auténtico.

Los *Moralia*, no obstante, circularon primitivamente por la península distribuidos en seis partes (un códice separado para cada parte), como atestigua una preciosa nota ya referida más arriba que se halla consignada en el códice del *De baptismo parvulorum* de San Agustín conservado en el Camarín de las Reliquias del Escorial, nota en que los poseedores o prestatarios de dicho códice solicitan se les haga llegar la tercera, cuarta y quinta partes de los *Moralia*, estando ya en posesión de la primera, segunda y sexta⁷⁹⁴; pero advierto especialmente de que el índice de partes de los *Moralia* que se incluye en el corpus preliminar de los *Moralia* aquí estudiado habla de aquéllos vienen «divisos partibus atque codicibus sex», lo que apunta a que se concibió en un momento en que esta división era practicada, como ya dije más atrás. La referencia del documento de Caaveiro sugiere que tal formato podría ser conocido aún en el siglo X, si es que la referencia no está tomada de un documento anterior. En cualquier caso, entre los testimonios de procedencia extrahispánica datables entre los siglos VII y IX no encontramos ningún códice completo, y, aunque la distribución de los libros varía, hallamos una buena cantidad de testigos de alguna de las partes aisladas⁷⁹⁵, ello junto a lo

⁷⁹⁴ Como ya se dijo más atrás, la nota, en transcripción de Paul Ewald y Gustav Loewe, puede leerse en G. Antolín, *El códice "De baptismo parvulorum", de San Agustín, que se conserva en El Escorial*, p. 397. La datación en época visigótica, siglo VII para más señas, procede de M. C. Díaz y Díaz, *San Agustín en la Alta Media española a través de sus manuscritos*, pp. 142-3, aunque Antolín había supuesto una datación más tardía, ciertamente sin argumentarlo, como señala Díaz y Díaz.

⁷⁹⁵ De la lista proporcionada por L. Castaldi, *Moralia sive Expositio in Iob*, p. 54-6 hallamos algunos códices de la primera parte (libros 1 a 5: probablemente Autun, *Bibliothèque Municipale*, S. 24 + Paris, *Bibliothèque Nationale de France*, nouv. acq. lat. 1628, siglo VIII; München, *Bayerische Staatsbibliothek*, Clm 6300, siglo VIII, que se inicia mutilo en el libro 2; quizá haya que añadir también London, *British Library*, Add. 24143, mutilado al principio y al final, que actualmente trae *Moralia in Iob* 2, 52 – 5, 36), un par de la segunda (libros 6 a 10: Bruxelles, *Bibliothèque Royale*, II.2567, siglo IX; München, *Bayerische Staatsbibliothek*, Clm 6278, siglo VIII), tres de la tercera (libros 11 a 16: Città del Vaticano, *Biblioteca Apostolica Vaticana*, Pal. lat. 246, siglo IX; Vat. lat. 583, siglo VIII/IX; Vat. lat. 7809, siglo VIII), quizá uno de la quinta (Paris, *Bibliothèque Nationale de France*, lat. 2206, siglo VII/VIII, que se inicia en el libro 23 y no en el 22 como se requeriría, aunque está mutilado al inicio; acaba abruptamente en el libro 27, el último de la quinta parte) y un par de ellos de la sexta (libros 28 a 35: Berlin, *Staatsbibliothek zu Berlin – Preuß. Kulturbesitz*, lat. 2° 354, siglo VIII; Verona, *Biblioteca Capitolare*, XL, siglo VIII/IX).

que parece una versión reducida de la sexta parte⁷⁹⁶ y algún código que transmite las dos primeras partes en un único volumen (libros 1 a 10)⁷⁹⁷. Esta última distribución es la misma a la que quizá se refiera una donación del 22 de junio del 949, por la que se dota a la iglesia de San Cristóbal de Salinas (Tarragona) de unos «libris moralie iob in uno codice libros II»⁷⁹⁸.

La difusión extrapeninsular de una versión más primitiva del corpus (familia α) invita también a examinar los códigos de más allá de los Pirineos. Sin embargo, tal tarea resulta ingente ante la enorme cantidad de testimonios conservados de los *Moralia* y la falta casi total de estudios acerca de su transmisión. Sólo me ha sido posible consultar en su integridad el manuscrito *G*.

Por lo demás, la tradición hispánica de los *Moralia* posterior a 1100 es también muy rica, aunque investigarla entraña mayores dificultades. Si bien es cierto que la preservación íntegra de la recensión β del corpus en códigos como *H O R* parece apuntar a una perduración de la tradición hispánica, la penetración de elementos ultrapirenaicos, e incluso su eventual fusión con rasgos propios, es también evidente⁷⁹⁹. Sin embargo, estos códigos más tardíos pueden ser copias de modelos anteriores que aporten información de interés que no es posible encontrar en los códigos visigóticos conservados,

⁷⁹⁶ Con los libros 32 a 35: *Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana*, Pal. lat. 249, siglo IX; *München, Bayerische Staatsbibliothek*, Clm 6278, siglo VIII; *Würzburg, Universitätsbibliothek*, M. p. th. F. 149a, siglo VIII. En los códigos se indica sólo los números de los libros, no su pertenencia a parte alguna, lo que da testimonio de la estabilidad de la división en seis partes, independientemente de si van transmitidas en uno o varios códigos. El gran volumen de texto de la sexta parte, con ocho libros de gran extensión en su mayoría, pudo haber favorecido esta división.

⁷⁹⁷ *Bamberg, Staatsbibliothek*, Bibl. 40 (B.II.17), siglo IX. Conserva la mención de la división en partes. Al inicio del libro 1: «Incipit in expositione beati Job moralia Gregorii Papae per contemplationem sumpta libri V: pars prima» (f. 4v). Al inicio del libro 6: «In expositione beati Job moralia Gregorii Papae per contemplationem sumpta libri quinque pars secunda» (f. 87r). Cfr. F. Leitschuch, H. Fischer, *Katalog der Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Bamberg*, p. 34.

⁷⁹⁸ Evidentemente, un solo código con los dos primeros libros de los *Moralia*, en el gran formato habitual con que esta obra se ha transmitido, resultaría demasiado escaso. La idea de que este documento pueda referirse en realidad a dos partes unidas es de M. C. Díaz y Díaz, *De manuscritos visigóticos*, p. 95.

⁷⁹⁹ Por ejemplo, el código *Lisboa, Biblioteca Nacional*, Alc. 349, al que ya me referí más arriba.

como ocurre por ejemplo con el manuscrito Z, aquí estudiado. Es el caso también de *Escorial, Real Biblioteca de San Lorenzo del Escorial*, b.I.5, códice del siglo XIII con profusas notas antiguas de las que, en algunos casos, es el único testimonio conocido por ahora.

Partiendo, pues, del examen de todos estos testimonios, se pueden aislar ciertos rasgos comunes compartidos por la tradición hispánica, y por ende de antigüedad.

3.3.2 Notas.

En varios de los códices hispánicos arriba señalados, y no sólo los transmisores del corpus, se puede leer una determinada cantidad de notas marginales comunes, aunque de diversa naturaleza. Díaz y Díaz dio a conocer algunas a partir del códice de Manchester y *El Escorial, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo del Escorial*, b.I.5 (en transcripción del catálogo de manuscritos del Escorial), creyendo que podían estar relacionadas de algún modo con una colación antigua de los *Moralia*, acaso vinculada con lo que él consideró era el objeto de la epístola a Eugenio. Un examen detenido, en cualquier caso, revela que las anotaciones no son homogéneas. Yo he resuelto dividir las en dos categorías: notas «tipo *contuli*» y antiguos epígrafes temáticos.

No se hallan estas notas en los *antiquiores* de los *Moralia* catalogados por Castaldi, lo que apunta a su origen hispánico, toda vez que por su difusión en los códices peninsulares puede descartarse con gran probabilidad una influencia exterior, que no cabría considerarse tan antigua ni tan extendida⁸⁰⁰.

Con respecto a las primeras, se trata de una serie de anotaciones al final de los libros de la tercera y cuarta partes por las que alguien, que se revelará ser Tajón, deja constancia de haber cotejado el texto (*contuli*), con la ayuda de un *collector* llamado Ambrosio. Este tipo concreto de notas, con el uso del verbo *contuli*, fue muy común en textos cristianos de la antigüedad tardía, y su recurso parece haberse ampliado hasta el siglo VIII, si bien obviamente aparece en las copias posteriores del testimonio originalmente anotado. Lamentablemente, y a diferencia de otro tipo de anotaciones más específicas, las notas

⁸⁰⁰ Partir de la división en grandes áreas geográfico-culturales para el estudio de la tradición textual antigua de las obras de Gregorio es una constante desde que Étaix editara las *Homiliae in Evangelia* (CCSL 141).

«tipo *contuli*» no aluden de forma específica a ninguna clase de revisión concreta del texto; antes bien pueden referirse únicamente a un cotejo con el modelo para asegurar una adecuada transcripción del texto⁸⁰¹. La primera de estas notas, correspondiente al final del libro 13, la encontramos al menos en los códices *B L* (ff. 173v-174 y 235r respectivamente), que transmiten el corpus, así como en los arriba mencionados *El Escorial, Real Biblioteca de San Lorenzo del Escorial*, b.I.5 (siglo XIII, f. 128r), *Manchester, John Rylands Library*, 83 (siglo X)⁸⁰², *Toledo, Biblioteca y Archivo Capitulares*, 11-4 (siglo IX, f. 153r) y *León, Archivo San Isidoro de León*, 1 (siglo X, 130v), y dice de la siguiente manera: «Contuli diligentia qua potui cum collectore»⁸⁰³. Su posición concreta es en ellos inmediatamente después del explicit del libro 13, en letra capital. En *B L* se confundió directamente con el *explicit* y no se ofrece solución de continuidad entre éste y la nota.

Las otras dos se hallan al final del libro 14 y el 19, y se hallan sólo en *El Escorial, Real Biblioteca de San Lorenzo del Escorial*, b.I.5 (f. 158r / 299v) y *León, Archivo San Isidoro de León*, 1 (f. 140r / 187v). La primera dice: «Contuli studio quo valui cum collectore Ambrosio»⁸⁰⁴, revelándose el nombre de este *collector*. La segunda: «Contuli ego Taius indignus ut potui cum collectore meo Ambrosio in gipsulis»⁸⁰⁵, una noticia de gran importancia, pues nos deja claro que el anotador es el mismo Tajón. En el código de León las notas se encuentran en el margen de la página, en capitales decoradas y enmarcadas en un cuadro rojo. Pienso que estas notas acreditan, pues, que un ejemplar revisado de los *Moralia*, al menos los volúmenes de la tercera y cuarta partes a que corresponden los libros que

⁸⁰¹ La cuestión ha sido bien estudiada por P. Petitmengin, *Que signifie la souscription 'contuli'?*, pp. 363-74. El estudio presta especial atención al código *De baptismo parvulorum* a que he aludido aquí varias veces, pues se trata de un importante manuscrito agustiniano y atestigua este tipo de anotación de forma profusa. El uso de *contuli* parece circunscrito efectivamente a códices con contenido de temática cristiana, siendo extraño para testimonios de textos clásicos o paganos.

⁸⁰² Da cuenta de ella, como de todas las aquí señaladas, Adriaen en su edición de los *Moralia* (CCSL 143).

⁸⁰³ *B* lee sólo *lectore*.

⁸⁰⁴ El código de León escribe *cumque lectore* por *cum collectore*.

⁸⁰⁵ El código de León omite *meo*.

conservaron anotaciones, salieron del *scriptorium* de Zaragoza cotejados por Tajón y su *entourage*.

Aunque no se trata de una nota «tipo *contuli*», el código del Escorial presenta también una nota al final del libro 30, en tinta roja como las anteriores, que reza: «Ab hoc loco est correctum usque ad finem». No aparece en ningún código visigótico, ni en ningún otro testimonio posterior que conozca; sin embargo, es evidente que alude a un proceso de corrección del texto, y podría estar en relación, quizá, con la actividad revisora de Tajón a que aluden las notas «tipo *contuli*».

El otro tipo de notas presentes en los códigos hispánicos son una serie de anotaciones que, por su contenido, pueden considerarse epígrafes temáticos del prólogo del libro 4 y un par de capítulos de los libros 8 y 12. El primero se encuentra en los referidos códigos de Toledo (f. 34rv), El Escorial (f. 32v) y León. Los otros dos se hallan en el de Manchester y también, al menos, en los códigos *B G L M R Z* (adviértase su presencia en *G*, código extrahispánico, aunque con la vinculación hispánica que le otorga la presencia del corpus). Sólo el código de Manchester conserva las notas al margen; en el resto se encuentran incorporadas ya al cuerpo del texto.

Así tras el incipit del libro 4:

Expositurus verba Iob, qui dicit: *Pereat dies in qua natus sum* (Iob 3, 3), et verba quae in speciem maledicentis habere videntur. Hoc proemium anteponit, quo admoneat virum iustum Iob non debere sentire maledictum, sed oportere lectorem attentum intra litterae medullam [irreprehensibilem]⁸⁰⁶ intelligentiam latentem exquirere.

En *Moralia in Iob* 8, 29, 48:

Visitatur homo diluculo (cfr. Iob 7, 18), dum illuminatione divina ab opere tenebrarum erubescit et iuste ipse coniugit. *Subito probas illum* (Iob 7, 18), quando relictus ad modicum temptationi intelligit de quo ceperit quod stetit.

⁸⁰⁶ Esta variante se lee sólo en el manuscrito del Escorial. El código de León la omite, y el de Toledo presenta un incomprensible *ex*.

En *Moralia in Iob* 12, 2, 2:

Quamvis omnipotens Deus illud tempus uniuscuiusque
ad mortem praesciat, quo eius vita terminetur, nec alio in
tempore quisquam potuit nisi in ipso quo moritur.

Estas notas, como digo, parecen hacer las veces de epígrafes del contenido exegético-doctrinal del pasaje al que vienen referidos. El autor resume el mensaje de una porción del texto de Gregorio con una finalidad aparentemente propedéutica. Se han conservado pocos ejemplos para acreditar la existencia de un primitiva «edición anotada» de los *Moralia*, pero su difusión generalizada en los códices es garante de su antigüedad.

3.3.4 Índice bíblico de la tercera parte de los *Moralia*.

Los referidos códices visigóticos *León*, *Archivo San Isidoro de León*, 1 (en adelante *I*) y *Toledo*, *Biblioteca y Archivo Capitulares*, 11-4 (en adelante *T*), así como el más tardío *R* que transmite el corpus preliminar, son portadores de un particular de índice de citas y episodios bíblicos de la tercera parte de los *Moralia*. En los códices *I* *T* se encuentra precediendo al primer libro de la tercera parte (es decir, el 11), mientras que en *R* se halla distribuido al inicio de cada uno de los libros de la misma. Inédito y desconocido hasta ahora, en apéndice a este trabajo se presenta una edición del texto.

El índice merece atención por varios motivos. Daré cuenta aquí de sus características. Contamos con una edición del llamado «Salterio hispánico» que en su día preparó Teófilo Ayuso, y las citas del texto por él fijado coinciden en la mayor parte de los casos con las citas de los Salmos tanto del índice como del cuerpo del texto de los códices que contienen el índice⁸⁰⁷; ello frente a las lecturas que comparecen en el texto de Gregorio fijado por Adriaen, que coinciden la mayor parte de las veces, en los casos aquí estudiados, con lo que Ayuso llama «Salterio romano» (sigla RO)⁸⁰⁸. No fue esta versión aparentemente

⁸⁰⁷ Cfr. T. Ayuso, *La Vetus Latina Hispana*, vol. 5.

⁸⁰⁸ Una revisión del texto de la traducción latina de los LXX que tradicionalmente fue atribuida a San Jerónimo, que habría sido realizada previamente a su propia traducción desde el hebreo (*ex Hebraico*). Las citas de Gregorio no se corresponden siempre con él, con todo. En lo que respecta a la Biblia en general, conviene recordar que Gregorio parece haber llevado a cabo la

identificada con el «Salterio hispano» la única que circuló en los manuscritos peninsulares de los *Moralia*, ni siquiera entre los del siglo X, ya que un códice como *M* transmite la misma versión de los Salmos en estas citas de la tercera parte que aparece en Adriaen; caso contrario son el de *B* o el códice de Manchester usado por Adriaen (en adelante *J*), que, pese a desconocer el índice, traen la misma versión de las citas bíblicas que los códices que lo contienen. El índice parece configurado, pues, para un determinado tipo de códices que, en lo que se refiere a esta parte de la obra, transmitían lecturas de los Salmos próximas al «Salterio hispano» de Ayuso⁸⁰⁹.

Como se puede comprobar, pues, de entre todas las citas de los Salmos, hay varias lecturas que coinciden con variantes recogidas –no siempre específicamente– en el «Salterio hispano» (MO en las siglas de Ayuso)⁸¹⁰:

Ps 67, 13 (*Moralia in Iob* 11, 16, 25, CCSL 43, p. 601):

<i>B I J R T M O</i>	Et species domus dividere spolia.
<i>M Gregorius RO</i>	Et speciei domus dividere spolia.
Otras versiones	Et speciei domus dividere spolia (LXX). Et pulchritudo domus dividet spolia (<i>ex Hebr.</i>).

Ps 53, 5 (*Moralia in Iob* 12, 36, 41, CCSL 43, p. 653):

<i>B I J R T M O R O</i>	Quoniam alieni insurrexerunt adversum me, et
--------------------------	---

«composición» de su propio texto bíblico mediante el cotejo de varias traducciones, según argumenta V. Recchia, *Il metodo esegetico di Gregorio Magno nei Moralia in Iob* (ll. 1; 2; 4, 1-47), pp. 13-62 y V. Recchia, *Lettera e profezia nell'esegesi di Gregorio Magno*, pp. 193-216. Sabido es también que Gregorio revisó en algún momento dado el texto bíblico de la *Regula pastoralis* y las *Homiliae in Evangelia* pasando todas las citas a la versión de la Vulgata, pero eso no parece haber ocurrido en los *Moralia*, o al menos no se han descubierto todavía testimonios que den indicio de ello.

⁸⁰⁹ Cabe destacar que el hecho de que *M* (códice completo de los *Moralia*) mantenga para esta tercera parte de la obra la versión de los Salmos aparentemente usada por Gregorio, al mismo tiempo que transmite el corpus preliminar, parece apuntar a que cuando se realizaron las primeras copias de los *Moralia* en el formato de un único códice pudieron emplearse versiones distintas para cada parte.

⁸¹⁰ Recuérdese que *B M J* no contienen el índice, por lo que sus lecturas se refieren sólo a lo que figura en el texto del libro. Las lecturas de *I R T* se refieren al índice y al texto del libro. Con *Gregorius* indico el texto fijado por Adriaen.

	fortes quaesierunt animam meam.
<i>M Gregorius</i>	Quoniam alieni insurrexerunt in me, et fortes quaesierunt animam meam.
Otras versiones	Quia alieni insurrexerunt adversum me, et fortes quaesierunt animam meam (LXX / <i>ex Hebr.</i>).

Ps 131, 9 (*Moralia in Iob* 14, 34, 42, CCSL 43, p. 723):

<i>B I J R T MO</i>	Sacerdotes tui induantur iustitiam .
<i>M Gregorius RO</i>	Sacerdotes tui induantur iustitia .
Otras versiones	Sacerdotes tui induantur iustitia (LXX / <i>ex Hebr.</i>)

Ps 49, 4 (*Moralia in Iob* 15, 31, 37, CCSL 43, p. 772):

<i>B I J R T MO</i>	Advocavit caelos sursum et terram discernere populum suum.
<i>M Gregorius RO</i>	Advocavit caelos sursum et terram ut discerneret populum suum.
Otras versiones	Advocavit desursum et terram discernere populum suum (LXX). Advocat caelum desursum et terram ut iudicet populum suum (<i>ex Hebr.</i>).

Ps 143, 1 (*Moralia in Iob* 15, 37, 43, CCSL 43, p. 776):

<i>B I J R T MO</i>	Benedictus Dominus Deus meus, qui docet manus meas ad bellum et digitos meas ad proelium .
<i>M Gregorius RO</i>	Benedictus Dominus Deus meus qui docet manus meas ad proelium et digitos meos ad bellum .
Otras versiones	Benedictus Dominus fortis meus qui docet manus meas ad proelium et digitos meos ad bellum (LXX / <i>ex Hebr.</i>)

Ps 100, 6 (*Moralia in Iob* 16, 60, 47, CCSL 43, p. 834):

<i>B I J R T</i> MO	Ambulans in via immaculata ⁸¹¹ , hic mihi deserviebat.
<i>M Gregorius</i> RO	Ambulans in via immaculata, hic mihi ministrabat.
Otras versiones	Ambulans in via immaculata, hic mihi ministrabat (LXX) Ambulans in via immaculata, hic ministrabat mihi (ex Hebr.)

Las variantes son de diversa entidad, pero pienso que prueban con claridad el carácter hispánico del índice y el texto de los códices a que complementa. Hay, eso sí, un caso que merece mención. La cita de Ps 102, 18 que se halla en *Moralia in Iob* 15, 14, 17 (CCSL 143, p. 738) aparece en el índice de *I R T* como «Memoria *retinentibus* mandata eius ut faciant ea», con una variante, *retinentibus*, que es la misma que recoge Adriaen para Gregorio, pero no la de MO (*tenentibus*) ni —más importante— la que aparece en el cuerpo del texto de *B J I M R T*, que es *retinentium*, que no encuentra correspondencia con ningún texto conocido del Salterio (el genitivo, influido por el sustantivo *memoria*, debe de tratarse de una corrupción)⁸¹². *M* recoge aquí, como es habitual, la misma lectura que Adriaen.

Hay un caso aparentemente similar con la cita de Ps 88, 38 de *Moralia in Iob* 13, 24, 27 (CCSL 143, p. 684), donde el índice lee «Luna perfecta in aeternum et testis un caelo fidelis», frente a MO, que dice «Luna perfecta in aeternum *manebit* et testis in caelo fidelis»; no obstante, el índice está recogiendo aquí un pasaje que Gregorio citó separadamente en el cuerpo del texto⁸¹³, lo que acaso haya podido influir en la omisión de *manebit*.

⁸¹¹ Aquí MO tal como está fijado por Ayuso lee *inreprehensibili*, aunque los códices de lo que él llama MO^B (una de las dos versiones, A y B, del «Salterio hispano» que él distingue, y la más extendida en los códices) lee en también *immaculata*, según comparece en el aparato crítico.

⁸¹² Las lecturas de LXX y *Ex Hebraico* son aquí muy divergentes: «Memores sunt mandatorum ipsius ad faciendum ea» (LXX); «Recordantur praeceptorum eius ad facienda ea» (ex Hebr.).

⁸¹³ «Quam scilicet Ecclesiam psalmista conspiciens in perpetua perfectione mansuram, sub appellatione lunae describit dicens: *Luna perfecta in aeternum*. Quam quia ad resurrectionem spem dominica resurrexio roborat, recta subiunxit: *Et testis in caelo fidelis*, quia ut de sua

De las citas de los otros libros de la Biblia poco podemos decir, pues no se observan divergencias importantes entre el texto de nuestros códices y el de Gregorio. En el aparato crítico de la edición del índice aparecerán mencionadas las eventuales discrepancias, aparentemente todas imputables a errores de transmisión.

Rasgo llamativo del índice es el hecho de que antes de las citas de los Evangelios y las epístolas del Nuevo Testamento figura un signo, que en *T* aparece como un palo vertical en forma de «L» o de «I», con una línea horizontal cruzada en la parte superior, a veces con un punto incluido en la parábola que se forma entre ambas líneas, o por encima de la letra; signo este seguido de una «R» (véase lámina 1). En el códice *R* los signos aparecen presumiblemente como «SR», aunque la «R» en ocasiones tiene más bien forma de α mirando hacia arriba (véase lámina 2); en *I*, por su parte, figuran como «ER» con una línea y un punto superiores (véase lámina 3); no obstante, en la primera cita del índice de *I*, los signos forman indudablemente una «I» cruzada más una «R» con un punto en medio (véase lámina 4). Pienso que los códices reproducen una abreviatura que no comprenden bien. Las dificultades deben de provenir del arquetipo, dado que la solución de los códices es bastante diversa. Sea como fuere, estos signos van seguidos siempre de un numeral que indica probablemente el número del capítulo de la cita, por lo que sería lógico pensar que los signos hacen de alguna manera referencia a ello. A título de hipótesis, es posible que se trate de la corrupción de una abreviatura de *Kapitulum* consistente en una particular «K» con un largo astil que podía venir acompañado de una línea horizontal cruzada y un cierto engrosamiento superior e inferior; los trazos diagonales de la letra, por su parte, se dibujan como los trazos finales de una «R» y podrían confundirse con esta letra (véase lámina 5). La abreviatura aparece en los manuscritos hispánicos al menos desde el muy temprano siglo IX (véanse láminas 6-8). En un ascendiente común a estos códices los trazos diagonales de la «K» debieron de considerarse como una «R», que se representó entonces como exenta a la línea vertical, y ésta a su vez experimentó diversas soluciones para las líneas y el

resurrectione non trepidet, iam eum in caelo, qui resurrexit a mortuis, testem habet» (CCSL 143, p. 684).

engrosamiento superior, llegando a ser interpretada incluso como una «E» por el códice *I* en la mayor parte de ocasiones. Habiendo tenido que tomar una decisión, he decidido editar como una *K* dicho signo.

La cuestión de la numeración de los capítulos es difícil de investigar porque apenas existen estudios sobre las primitivas capitulaciones de la Biblia latina, previas a la empleada hoy, que comenzó a extenderse en el siglo XVI y se atribuye tradicionalmente al arzobispo de Canterbury Stephen Langton (siglo XIII). Para analizar el conjunto debemos recurrir a un sumario que, aun publicado anónimo, nació a resultas de las investigaciones del texto bíblico realizadas por el erudito francés Donatien de Bruyne⁸¹⁴, sin indicación del sentido de las abreviaturas que utiliza, y que fue concebido originalmente como punto de partida para ulteriores investigaciones⁸¹⁵. El examen arroja resultados dispares. Los capítulos de los Evangelios a que remite el índice se corresponden con los que De Bruyne agrupa con la sigla B (códices bíblicos *Paris*, *Bibliothèque Nationale de France*, lat. 256 y 268). Las epístolas paulinas que aparecen citadas en el índice (Rom, I Cor, II Cor, I Th, I Tim, Eph, Heb) se corresponden por su parte en su mayoría con la sigla Sp de De Bruyne (que designa sólo a la «Biblia de Cava», de conocido origen hispánico); las únicas excepciones son la cita de Heb 12, 24, donde el índice da el número XII, y la de II Cor 1, 22, con el número V: ninguna de ellas encuentra correspondencia con ninguna de las siglas de De Bruyne. Por fin, el caso de las dos epístolas católicas citadas es aún más confuso: Iac 1, 17 se corresponde con las siglas A (*Fuld*) y Sg (*S. Gall*), mientras que I Io 5, 16 se corresponde con A (*Fuld*).

Nada demasiado claro se saca de este análisis. No obstante, las capitulaciones encuentran correspondencia con las llamadas «Biblia de Quisio» (*Madrid*, *Biblioteca de la Real Academia de la Historia*, siglo IX-X, originaria de San Millán) y «Biblia Hispalense» (*Madrid*, *Biblioteca Nacional*, Vit. 13-1, siglo X, originaria de Sevilla), las dos

⁸¹⁴ *Sommaires, Divisions et Rubriques de la Bible Latine*.

⁸¹⁵ Sobre esto puede leerse la actualización de las indicaciones de De Bruyne para el Evangelio de Juan realizada recientemente por H. A. G. Houghton, *Chapter Divisions, Capitula Lists, and the Old Latin Versions of John*, pp. 316-56.

Biblias hispánicas que me ha sido posible consultar⁸¹⁶. Las únicas excepciones son precisamente Heb 12, 24 y II Cor 1, 22, donde ambas Biblias dan respectivamente el capítulo XIII y el II, los mismos que De Bruyne da como de la «Biblia de Cava» (Sp). ¿Podría tratarse de un error de arquetipo del texto del índice, que debería dar también los capítulos XIII y II?

Al margen de estos problemas, pienso que es posible dar cuenta de las posibles finalidades de este índice ciñéndonos al examen de su contenido. El índice no contiene todas las citas bíblicas que se hallan en los libros de la tercera parte: no sólo excluye las del libro de Job, que son las que conforman los lemas, sino también todas aquellas citas internas que no cuenten con una explicación desarrollada en el texto. Lleva esto a pensar que se trata de un índice pensado para facilitar la búsqueda de la explicación de Gregorio a una determinada cita o pasaje de la Biblia. Confirma esta hipótesis el hecho de que no solamente figuran en el índice las citas directas que aparecen en los libros de la tercera parte, sino también las alusiones de Gregorio a algún determinado episodio bíblico, introducidos casi siempre con la partícula *quod*, por ejemplo: «Quod Ioab Amasae mentum dextera tenuit, sed sinistra ad gladium latenter mittens», un comentario a un episodio narrado en II Rg 20, 9 que se encuentra en *Moralia in Iob* 15, 11, 13; o «Quod Isaac puteos fodit et Allofili terrae congerie replebunt», otro comentario a Gn 26, 15 sgg. que se encuentra en *Moralia in Iob* 16, 10, 14. Los destinatarios del índice parecen haber sido los estudiosos de la exégesis, que podían encontrar así las explicaciones gregorianas a un determinado pasaje bíblico.

3.4. POR VÍA DE CONCLUSIÓN.

Según he podido argumentar analizando el uso de las obras de Gregorio previamente al viaje de Tajón a Roma, las obras que más probabilidades tienen de haber sido copiadas por nuestro autor son la tercera parte de los *Moralia* y la segunda parte de las *Homiliae in Hiezechielem*. Su uso es como mínimo dudoso en los autores visigóticos anteriores al 650, y la circulación de estas partes tuvo lugar

⁸¹⁶ En cualquier caso, la «Biblia de Quisio» perdió los folios correspondientes a la primera epístola de Juan, citada en el índice.

en códices independientes en el período que nos ocupa, lo que, según creo, hace verosímil la hipótesis.

Las ideas de Díaz y Díaz acerca de la existencia de una «edición tajoniana» de los *Moralia* han sido reconsideradas aquí. Pienso que, *a priori*, es necesario dejar de identificar los supuestos restos de esta edición con los códices que transmiten el particular corpus preliminar con la epístola a Eugenio de Toledo, la *Visio Taionis*, el índice de partes de los *Moralia* y el elogio isidoriano, en su versión más amplia. La idea que presenta estos códices como tales se sustenta fundamentalmente en una interpretación incorrecta de la carta a Eugenio, que no describe una actividad editorial de los *Moralia*, sino una *expositio* bíblica concebida como florilegio gregoriano. Antes bien, el origen de este corpus parte en mi opinión de un código que contenía al menos el índice de partes de los *Moralia*, al que se le fueron añadiendo las restantes piezas. El arquetipo del que derivan las dos familias α y β en que se divide la historia textual del corpus (extrapiranaica la una e hispánica la otra) contenía ya el índice, la epístola y la *Visio Taionis*, siendo por lo tanto de mediados del siglo VIII o posterior.

No obstante, es verdad que ciertos rasgos de la tradición hispánica de los *Moralia* (algunos de ellos ya señalados por Díaz y Díaz) sugieren la posibilidad de la existencia de una particular edición de la obra atribuible a Tajón. El examen de los manuscritos hispánicos altomedievales revela la preservación de antiguas notas «tipo *contuli*» en la tercera y cuarta partes de la obra donde el nombre de nuestro autor aparece como artífice de una revisión del texto. Quiere esto decir que al menos un par de testimonios de la tercera y cuarta partes de los *Moralia* salieron del *scriptorium* de Zaragoza bajo la revisión de Tajón. Sería posible pensar que Tajón acometió una revisión del texto similar a la que por el mismo período llevó a cabo Eugenio de Toledo respecto a Draconio, por encargo de Chindasvinto, justificada en el hecho de que el código de este autor que se hallaba en la biblioteca real se hallaba profundamente corrupto⁸¹⁷: la inexistencia de una

⁸¹⁷ Sobre esta cuestión han corrido ríos de tinta. Cfr. el resumen de lo dicho por la crítica y las consideraciones al respecto de Paulo Alberto en los prolegómenos a su edición de los *opera omnia* de Eugenio de Toledo: CCSL 114, p. 17-20.

versión autorizada del texto de la tercera y cuarta partes de los *Moralia* (que, recordemos, no se hallaban en el envío oficial de Gregorio a Leandro del año 595) pudo haber motivado el deseo de contar con una copia fidedigna; no obstante, otros rasgos de la tradición hispánica de los *Moralia* invitan a pensar que el trabajo de Tajón pudo haber ido más allá.

En efecto, en los códices encontramos también un índice de parte de las citas y episodios de la Escritura de la tercera parte, destinado a localizar la explicación de Gregorio a los pasajes bíblicos citados en la misma que no pertenecen al libro de Job y encuentran un mínimo desarrollo exegético, así como un pequeño número de notas (en la mayor parte de los casos incorporadas ya al cuerpo del texto) que parecen servir como epígrafes que resumen el contenido exegético o doctrinal de un pasaje dado. La naturaleza de estos elementos recuerda, hasta cierto punto, a la de los *argumenta* e índices de *testimonia* de los libros bíblicos que hallamos en algunas Biblias desde antiguo, también en ámbito hispánico (véase un ejemplo en la lámina 9)⁸¹⁸. Quizá ellos hubieran servido de inspiración, aunque el objetivo fundamental parece haber sido el de facilitar la consulta de las obras de Gregorio, facilitando el acceso a sus explicaciones exegéticas (índice) y proporcionando una guía temática mediante la indicación del contenido exegético o doctrinal de un determinado pasaje (notas).

¿Existió, pues, en verdad una «edición tajoniana» de los *Moralia*? Es tentador pensar que Tajón preparase una edición destinada a facilitar la consulta del material gregoriano. Ciertamente es que los aparentes restos de epígrafes –al menos los que he descubierto– son demasiado pocos para deducir indudablemente la existencia de una tal edición anotada, pero el índice bíblico de la tercera parte y el *index partium* de los *Moralia* proyectado originalmente para un código de la primera parte pueden proceder de sendos códigos de una edición

⁸¹⁸ Varias Biblias conservan un índice de las citas bíblicas (*testimonia*) del Antiguo Testamento que se hallan en las epístolas paulinas, colocado al inicio de cada una de éstas. Cfr. CPL 10400. Aunque no se citan en este último repertorio, dicho índice puede hallarse también las Biblias de Quisio y la Hispalense, de la que está tomada la lámina 9. En CPL 11065 se alude además a un índice similar de *testimonia* para los Hechos de los Apóstoles de la Biblia de Quisio. En cuanto a los *argumenta*, resúmenes del contenido de un determinado libro, se hallan diseminados por numerosas Biblias latinas. Cfr. al respecto D. de Bruyne, *Préfaces de la Bible Latine*, pp. 249-50.

preparada por Tajón; cuando menos, él es un candidato óptimo. El índice de citas bíblicas pudo además haberse realizado en paralelo a la localización de pasajes que extraer a los *Excerpta*, toda vez que lo que comparece en él son sólo las citas que tienen un determinado desarrollo en Gregorio. Por otro lado, el índice de lo que después será el corpus preliminar de los *Moralia* aparece en los códices más antiguos siempre en capitales decoradas, lo que apunta al especial relieve que se le quiso dar por lo menos en el arquetipo que todos imitan, y posiblemente en el original. Si esto es verdad, puede ser que el mismo Tajón incorporase su carta a Eugenio al inicio de la obra, dejando constancia así para la posteridad de su proyecto de difusión de los escritos de Gregorio, aunque este extremo será imposible de probar con certeza.

Sea como fuere, podemos tener por seguro que la tradición hispánica de los *Moralia* es portadora de elementos que remiten a una edición que faculta la mejor consulta de la exégesis gregoriana, y, dado que sabemos que al menos sendos ejemplares de la tercera y cuarta partes de la obra fueron revisados por Tajón, es posible que él fuera el autor de tal edición, habida cuenta además de que el concepto de la misma conviene con el proyecto de difusión del pensamiento de Gregorio en que nuestro autor parece haberse empeñado. La difusión de cada una de las partes en códices separados pudo haber ocasionado que se perdieran elementos del mismo estilo en las restantes partes de los *Moralia* al unirse todas las partes en un único volumen, utilizando para ello códices de procedencia diversa, de los cuales no todos contendrían la «edición tajoniana». A todo ello apunta, hay que repetirlo, la acumulación de los indicios hasta ahora disponibles, pero no pueden ofrecerse argumentos apodícticos.

Sería de interés estudiar si códices hispánicos de otras obras de Gregorio contienen rasgos similares a los de los *Moralia*. Ciertamente hay manuscritos de la *Regula pastoralis* que vienen acompañados de la epístola de Liciniano a Gregorio, lo que recuerda al caso de la epístola a Eugenio. El examen de las *Homiliae in Hiezechielem* y las

Homiliae in Evangelia no ha revelado, por el contrario, nada particular por ahora⁸¹⁹.



⁸¹⁹ He examinado por mi parte un par de testimonios hispánicos del siglo x de las *Homiliae in Hiezechielem*: Madrid, *Biblioteca de la Real Academia de la Historia*, Aemil. 38 y Madrid, *Biblioteca Nacional*, 209 (la tradición completa no ha sido aislada como tal, cfr. L. Castaldi, *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, pp. 15-7); pero no he encontrado nada similar a los elementos aquí considerados de los *Moralia*. La tradición hispánica de las *Homiliae in Evangelia* fue estudiada por Étaix (CCSL 141, pp. v-LXXIV), que señala como característica exclusiva de la misma la indicación de las iglesias romanas en que se pronunciaron las homilías, lo que a primera vista no parece guardar relación tampoco con los elementos aquí estudiados.



4 LOS *EXCERPTA SANCTI GREGORII*: ESTUDIO Y EDICIÓN CRÍTICA

En esta parte del presente trabajo presentaré un estudio general sobre lo que la tradición crítica viene llamando *Excerpta sancti Gregorii* (CPL 1269), los aparentes restos de un magno comentario a las Escrituras basado enteramente en pasajes de Gregorio Magno que Tajón describe en su carta a Eugenio de Toledo. Los restos fueron identificados en la década de 1950 por Ángel Custodio Vega y carecen de una conveniente edición crítica, que yo presentaré aquí junto a una discusión sobre la verdadera naturaleza de estos «restos». Vega incluyó además en su edición un opúsculo que tituló *De aenigmatibus Salomonis* (un breve comentario a pasajes de los Proverbios que habrían sido compuestos por Salomón bajo la figura retórica del enigma), que consideró muy probablemente obra de Tajón (su tradición manuscrita también en CPL 1269). Aquí se revisarán estos argumentos y se discutirá la posibilidad de atribuir a Tajón otras obras transmitidas en los manuscritos que contienen los *Excerpta* y el *De aniegmatis*, desconocidas hasta ahora.

4.1. UNA *EXPOSITIO* BÍBLICA: LA NOTICIA DE LA EPÍSTOLA A EUGENIO DE TOLEDO.

Como se recordará, Tajón afirma en su epístola a Eugenio de Toledo que, tras copiar los *volumina* faltantes en España, y maravillado por el enorme caudal exegético de la obra de Gregorio (singularmente los *Moralia* y las *Homiliae in Hiezechielem*), resolvió componer una obra donde todas las explicaciones exegéticas de Gregorio pudieran hallarse con facilidad sin tener que realizar una fatigosa búsqueda entre los escritos del papa. Tal compendio tomaría forma de comentario bíblico donde cada versículo estuviera seguido de la explicación que de él hizo Gregorio en algún punto de su obra, esto es, la habitual distribución lema-comentario.

La obra habría abarcado todos los libros de la Biblia a excepción de los ya comentados por Gregorio (entiéndase sólo Job y Ezequiel, puesto que, como hemos visto ya, ni Tajón ni la tradición visigótica en general parecen tener constancia de la existencia de los comentarios exegéticos de Gregorio al Cantar de los Cantares y el primer libro de

los Reyes). En lo que respecta a su método de trabajo, Tajón afirma que fue extractando los comentarios de Gregorio conforme los fue hallando. Como a lo largo del proceso pudo comprobar que había puntos en que Gregorio, aunque fuera con otras palabras, repetía sustancialmente la misma exégesis, incorporó esos nuevos extractos al comentario ya seleccionado, añadiendo o suprimiendo lo que la necesidad le requiriera, de modo que el resultado no causara tedio en el lector ni excediera la brevedad preceptiva. Consideró apropiado añadir también algunos prefacios, igualmente elaborados a partir de extractos de Gregorio, al inicio de cada sección correspondiente a un nuevo libro bíblico. Finalmente, estos *Excerpta Gregorii* habrían ocupado seis códices, que Tajón envía a Eugenio de Toledo para someterlos a su censura.

La mayor parte de la descripción de esta obra está fundada en el prólogo del *Liber testimoniorum* de Paterio (*secunderius notariorum* de la cancellería pontificia en tiempos de Gregorio), obra que Tajón habría podido encontrar en el archivo de Letrán durante su estancia en Roma. Más atrás vimos ya la comparativa. La similitud le valió a Tajón la acusación de plagiarlo de parte de Vega⁸²⁰. Con todo, y por más que quizá una obra del siglo VII no deba evaluarse desde unos criterios como los que aplica aquí el benemérito agustino, es posible encontrar diferencias de orientación importantes entre las obras de uno y otro autor. Por lo que sabemos, Paterio había comenzado a trabajar secretamente en su obra, pero la noticia llegó a oídos de Gregorio, quien le comisionó para elaborar con unas características concretas el proyecto de extracción del material de sus escritos. Por lo que cabe deducir de la comparación de los dos textos, Tajón habría reproducido sin cambios aparentes el método de trabajo de Paterio, con la diferencia de que el trabajo resultante habría ocupado seis códices en lugar de los tres de Paterio («Cuius rei quantitatem in sex codicibus... explere curavi») y se habrían incorporado prefacios a cada nuevo libro bíblico («praefatiunculae»), elemento ausente en el *Liber testimoniorum*. Tampoco alude Tajón a una característica que Paterio anuncia como propia de su obra, que el propio Gregorio le habría encomendado: la indicación de la cita gregoriana de donde procede el

⁸²⁰ Á. C. Vega, ES 56, p. 230 y 248-9.

fragmento escogido; lo que ha llegado a nosotros de la obra de Tajón, como era de esperar, tampoco tiene esta característica.

Cierto es que, a pesar de las diferencias, Tajón parece apropiarse de la idea de Paterio en cuanto a la elaboración de una obra semejante y aun del hecho que le dio origen, que es la constatación de la singularidad del caudal exegético de las obras de Gregorio Magno. La única diferencia aparente está en la génesis diversa de ambas obras: mientras Paterio, que dirige su epístola prefatoria a un eclesiástico desconocido –aunque había de ser sin duda también próximo al papa⁸²¹–, afirma que tuvo conciencia de la singularidad del caudal exegético de Gregorio mediante la lectura asidua de sus obras, Tajón relaciona este «descubrimiento» con su experiencia romana y, más en concreto, con la copia de los códices «faltantes» de las obras de Gregorio, lo que le habría permitido constatar esa singularidad de los escritos del pontífice. No obstante, teniendo en cuenta la dependencia indudable del texto de la epístola a Eugenio respecto del prólogo de Paterio, se diría que Tajón hace suya la idea del *secunderius* encuadrándola dentro de la experiencia de su viaje a Roma, cuando realmente lo que habría inspirado la composición de sus *Excerpta* sería el haber hallado el *Liber testimoniorum* durante su estancia en el archivo pontificio.

No obstante, algunos datos han permitido ya que Tajón encuentre una vía para librarse de la acusación de mero plagio. El *Liber testimoniorum* es realmente una obra incompleta y, a pesar de su notable éxito a lo largo del medievo, hasta Tajón no parece haber encontrado lectores ni difusión. Según las últimas investigaciones, en el año 600 Gregorio acometió la revisión de la primera parte de las *Homiliae in Hiezechielem* (dejadas en forma de fichas taquigráficas en el archivo pontificio ocho años atrás, después de haber sido pronunciadas *coram populo*) y, en el proceso, parece haber reestructurado algunos pasajes originales suprimiendo algunas secciones y enviando otras a los *Moralia* o la segunda parte de las mismas homilias⁸²². Paterio, que había empezado a trabajar con las fichas provisionales, debió de abandonar entonces el proyecto. La

⁸²¹ Cfr. F. Martello, *All'ombra di Gregorio Magno*, pp. 207-10.

⁸²² Cfr. L. Castaldi, *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, pp. 26-38.

edición del *Liber testimoniorum* presente en PL ofrece un texto en que cubre la totalidad de la Biblia, aunque ya las primeras investigaciones sobre la tradición manuscrita elaboradas en su momento por André Wilmart⁸²³ permitieron certificar que la originalidad de Paterio sólo puede limitarse a la serie que va de Génesis a Proverbios, siendo las restantes secciones ampliaciones llevadas a cabo en época medieval. Más recientemente, Castaldi y Martello⁸²⁴ han propuesto que las últimas secciones «originales», correspondientes a Proverbios y Cantar, que ya resultaban sospechosas por su simplicidad estilística en comparación con las correspondientes a los libros previos, debieron de abandonarse en un primer estadio de elaboración, sin haber sido objeto de las habituales adaptaciones contextuales que Paterio lleva a cabo en la sección Génesis-Salmos⁸²⁵. Aún más: Castaldi y Martello concluyen que en el original dejado por Paterio en el archivo pontificio se encontraba vacío el espacio donde debía figurar la fórmula inicial con los nombres del autor y el dedicatario, que nunca habría llegado a ser consignada por el miniaturista que debía encargarse de ello. La presencia del nombre de Paterio, de hecho, no está asegurada para el arquetipo, ya que las distintas ramas de la tradición parecen haberlo incorporado en momentos diversos. Castaldi y Martello concluyen que ello, en paralelo al carácter fragmentario de la obra, pueda constituir la causa del silencio de Tajón respecto de su fuente.

La hipótesis puede ser cierta, aunque soy de la opinión de que hay que tener cuenta las pretensiones distintas de ambos autores para comprender bien el asunto de Tajón. Se diría que el evidente uso que el obispo de Zaragoza hace del prólogo del *Liber testimoniorum* haya provocado que no se reflexione sobre los intereses específicos que puedan subyacer a su obra.

El *Liber testimoniorum* es una obra destinada al uso de quienes, como en la cancillería pontificia, formaban el *entourage* de Gregorio, que podían tener así un fácil acceso a la exégesis de su maestro; también es razonable suponer, como apunta Martello, que podía ser

⁸²³ A. Wilmart, *Le recueil Grégorien*, pp. 81-104.

⁸²⁴ L. Castaldi – F. Martello, «*Tempera quasi aurum*», pp. 27-66.

⁸²⁵ Ofrece un catálogo y estudio de las mismas F. Martello, *All'ombra di Gregorio Magno*, pp. 221-8.

útil como recurso para la formar al clero, así como fuente para el desempeño de los oficios pastorales, en tanto que proporciona un repertorio exegético bien organizado, que ahorra el tiempo y la fatiga de la edición⁸²⁶.

No es esto exactamente lo que vemos en Tajón. Téngase en cuenta que una «innovación» formal en Tajón como la presencia de prólogos al inicio de cada libro bíblico tiene también interés. Los prólogos son en realidad una característica propia de los comentarios bíblicos en los que habitualmente se exponen cuestiones generales sobre el libro cuyos versículos se comentarán luego. Aunque en realidad sea un florilegio gregoriano, la forma que asume la obra de Tajón es la de una gran *expositio* a los distintos libros de la Biblia. La presentación de un comentario en forma de florilegio, fruto del respeto y la veneración de la tradición patristica, ya cuenta con un exponente previo en la España visigoda: la *Expositio in Vetus Testamentum* de Isidoro de Sevilla, un comentario fundamentalmente tipológico al Pentateuco y los libros históricos. Esta obra se presenta igualmente, en efecto, como una suma de la tradición exegética patristica, en cuyo prólogo el autor declara que:

Veterumque ecclesiasticorum sententias congregantes, veluti ex diversis pratis flores lectos ad manum fecimus... Has aurem rerum gestarum figuras de mysticis thesauris sapientium, ut praediximus, depromentes, in unam formam compendio brevitatis contraximus, in quibus lector non nostra leget, sed veterum releget. Quod enim ego loquor, illi dicunt, et vox mea ipsorum est lingua.⁸²⁷

una idea que explica la práctica de expurgo de la información de diversas fuentes en otras obras del hispalense (especialmente, por lo que se refiere a la tradición patristica, las *Sententiae*). Resulta difícil no ver que Tajón, como también hará en sus propias *Sententiae*, está demostrando con su obra la superioridad de Gregorio al mostrarlo como fuente única. Tajón no quiere que su obra sea vista únicamente

⁸²⁶ Cf. F. Martello, *All'ombra di Gregorio Magno*, p. 209.

⁸²⁷ Ed. M. M. Gorman – M. Dulaey, *Isidorus Hispalensis*, pp. 1-2.

como una antología de Gregorio, sino como un verdadero comentario bíblico, y sin duda así lo iban a ver sus contemporáneos.

Es evidente que el haber conocido a Paterio fue lo que motivó a Tajón a llevar a cabo una obra semejante, y el *Liber testimoniorum* le proporciona una inspiración indudable a la hora de componer y estructurar la obra. El *Liber testimoniorum* era una obra totalmente desconocida en el mundo visigodo (de hecho hasta entonces probablemente nadie fuera del ámbito de la cancillería pontificia la conociera), lo que explica que Tajón haya mostrado pocos reparos en valerse de su prólogo. Sin embargo, el interés que Tajón pone en su obra es distinto del de Paterio. Tajón no es un plagiarlo que se haya adueñado sin más de la idea de su predecesor, sino que a partir de la lectura de éste concibió una obra propia, entendible desde el panorama literario de su momento y la forma en que él mismo y sus contemporáneos habían comprendido a Gregorio.

4.2. LOS *EXCERPTA SANCTI GREGORII*. ESTUDIO.

4.2.1 El hallazgo de Vega.

A raíz de la lectura de la epístola, son varios los estudiosos que han reparado en la existencia de una obra perdida de Tajón del formidable tamaño de seis códices. El primero, que yo sepa, fue Diego Murillo, autor de una obra histórica sobre la fundación de Zaragoza publicada en 1616 (ya estudiada más atrás), que había podido leer la epístola en el manuscrito Z del corpus de los *Moralia*, conservado en la basílica del Pilar, que los canónigos consideraban copia original traída por Tajón de Roma. Mucho más tarde Risco, que conoció la carta en la edición de Baluze, llegó a la misma conclusión de que la carta describía unos *Excerpta* desconocidos de Tajón⁸²⁸. Desde entonces y hasta el siglo XX la obra se dio por perdida.

En 1943, Ángel Custodio Vega⁸²⁹ anunció que había podido identificar restos de los *Excerpta* de Tajón, correspondientes únicamente a los libros sapienciales (Proverbios, Cantar de los Cantares, Eclesiastés, Sabiduría y Eclesiástico) en un manuscrito del siglo X/XI procedente del monasterio de San Vicente de Roda,

⁸²⁸ ES 30, pp. 193-4.

⁸²⁹ A. C. Vega, *Tajón de Zaragoza*, pp. 145-77.

actualmente *Lérida*, *Archivo Capitular*, Rc-0019 (*olim* Roda 2). La sección sobre el Cantar también había sido copiada aisladamente en dos manuscritos tardíos de la Biblioteca Nacional de Madrid: 3996 y 13086 (siglos XVI y XVIII respectivamente), y había sido publicada como comentario anónimo en 1848 por el joven sacerdote alemán Gotthold Heine⁸³⁰ a partir precisamente del manuscrito madrileño 13086. Vega publicó finalmente en 1957 la sección entera tal como se conserva en el códice de Lérida⁸³¹, adjuntando un estudio introductorio. Para la sección del Cantar tomó en cuenta también el texto de los manuscritos madrileños y la edición de Heine, aunque no llevó a cabo ningún ensayo de historia textual propiamente dicho.

Para probar la paternidad tajoniana de su hallazgo, Vega aduce que los comentarios bíblicos del códice ilerdense se corresponden con la descripción dada por Tajón en su epístola a Eugenio: están basados enteramente en pasajes de Gregorio Magno al modo del *Liber testimoniorum* de Paterio, no se comenta en ellos el libro de Job (objeto específico de exégesis en los *Moralia*), y, sobre todo, cada sección correspondiente a un nuevo comentario bíblico está precedida de un prefacio basado igualmente en Gregorio Magno, elemento estructural que diferenciaría de forma más inmediata a Tajón de Paterio. Por otra parte, Vega observa de manera general que, precisamente en cuanto a la relación de estos comentarios con las secciones originales de Paterio (Proverbios y Cantar), las diferencias eran notables, y, aunque no duda de que Tajón habría echado mano del *Liber testimoniorum*, sugiere claramente que tuvo que tener en cuenta en buena medida los originales gregorianos.

En general la atribución de Vega tuvo buena recepción. Díaz y Díaz se mostró escéptico, aunque llegó a rebatir los argumentos de Vega⁸³². Algunos años después de la publicación del texto, Ángela Palacios⁸³³ ahondaría en la relación textual entre el comentario al Cantar editado por Vega y el *Liber testimoniorum* de Paterio, llevando a cabo una comparación exhaustiva entre los capítulos comunes a ambas obras. En su estudio da cuenta de los puntos en los que Tajón

⁸³⁰ G. Heine, *Bibliotheca anecdotorum*, vol. 1, pp. 187-96.

⁸³¹ Á C. Vega, ES 56, pp. 224-419.

⁸³² Cfr. M. C. Díaz y Díaz, *Tajón de Zaragoza*, p. 132.

⁸³³ A. Palacios Martín, *Tajón de Zaragoza y la Explicatio in Cantica Cantorum*, pp. 115-27.

se aparta de Paterio, que cataloga como «transposiciones», «adiciones» y «supresiones», aunque no parece distinguir lo que sencillamente podrían ser divergencias debidas a corrupciones presentes en los textos de las ediciones que maneja⁸³⁴. En cualquier caso, concluye que efectivamente el obispo cesaraugustano habría recurrido con regularidad a la fuente gregoriana, acaso por no fiarse de su modelo. Considera, por lo demás, que este método de adaptación de la fuente practicado con Tajón conviene con el que podría observarse en las *Sententiae* y aun en la epístola a Eugenio de Toledo (sin dar ulteriores ejemplos), lo que toma carta de argumento para dar fuerza a la autoría tajoniana de los comentarios editados por Vega.

Un impulso importante para considerar cierta la autoría de Tajón ha venido recientemente de la mano de Castaldi y Martello⁸³⁵, que pasan a basar la fuerza probatoria en argumentos mayoritariamente filológicos. Los autores constatan en primer lugar que ciertas selecciones de pasajes gregorianos reunidas en el *Liber testimoniorum* se reproducen en el tratado doctrinal de Tajón, las *Sententiae*⁸³⁶, con las mismas innovaciones textuales que se practican en él. Por ejemplo:

⁸³⁴ Como ejemplo de este error metodológico podemos seleccionar un fragmento citado por la autora (nuestro *In Cantica* 19), según la edición de Á. C. Vega, ES 56, p. 281: «Sancta enim desideria nos ferunt», que se correspondería con el más amplio Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia* (CCSL 141, p. 207): «Sancta enim desideria, ut praediximus, dilatione crescunt: si autem dilatione deficiunt, desideria non ferunt». Palacios cataloga esta cita como ejemplo de «supresión de expresiones enteras, más o menos amplias, cuando tal eliminación no impide la comprensión del texto» (A. Palacios Martín, *Tajón de Zaragoza y la Explicatio in Cantica Canticorum*, p. 125). Sin embargo, en realidad el texto de Vega citado por esta autora responde a la lectura del manuscrito *Lérida*, *Archivo Capitular*, Rc-0019 (I), cuyo texto es independiente de la otra rama de la tradición (representada en el caso del Cantar por el códice P, totalmente desconocido para Vega) y por lo tanto portador de errores propios. El códice P ofrece, de hecho, la siguiente lectura: «Sancta enim desideria, ut praediximus, dilectione deficiunt, desideria non ferunt». Lo que parece haber ocurrido aquí es un salto de ojo «dilatione crescunt – autem dilatione» presente ya en el arquetipo, bien visible en P, donde además «dilatione» aparece corrompido en «dilectione». El manuscrito I usado por Vega optó por enmendar la frase mediante la supresión de la secuencia incomprensible «ut praediximus – deficiunt», algo habitual en este testimonio. Ante esta circunstancia, la consideración de que el fragmento tal como lo editó Vega es una «variante de autor» es incorrecta.

⁸³⁵ Cfr. L. Castaldi – F. Martello, «*Tempera quasi aurum*», pp. 67-106.

⁸³⁶ Además, naturalmente, de determinados fragmentos atribuidos por Paterio a la primera parte de las *Homiliae in Hiezechielem* que posteriormente habrían sido eliminados de la versión definitiva. La preservación de dichos fragmentos en Tajón ya había sido apuntada por P. Meyvaert, *Uncovering a Lost Work of Gregory the Great*, pp. 71-4.

<p>Taio Caesaraugustanus, <i>Sententiae</i>, 1, 24 (PLS 4, col. 1671)</p> <p>Callidus hostis et humani generis inimicus quod in paradiso egit hoc quotidie agere non desistit.</p>	<p>Paterius, <i>In Genesin</i> 14 (PL 79, col. 689D)</p> <p>Callidus humani generis inimicus quod in paradiso egit hoc quotidie agere non desistit.</p>	<p>Gregorius Magnus, <i>Moralia in Iob</i> 24, 7, 14,</p> <p>Quod enim in paradiso egit, hoc cotidie antiquus hostis agere non desistit.</p>
<p>Taio Caesaraugustanus, <i>Sententiae</i>, I, 24 (PLS 4, col. 1671)</p> <p>Suggestione peccatum agnoscimus, delectatione vincimur, consensu etiam ligamur. Unde et exclamandum nobis cum apostolo est: <i>Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius?</i> (Rom 7, 24). Ut audiamus subsequentem nos consolationem: <i>Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum</i> (Rm 7, 25).</p>	<p>Pat. <i>In Genesin</i> 17 (PL 79, col. 691B/C)</p> <p>Suggestione itaque peccatum agnoscimus, delectatione vincimur, consensu etiam ligamur. Unde et exclamandum nobis cum apostolo est: <i>Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius?</i> (Rom 7, 24). Et audiamus subsequentem nos consolationem: <i>Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum</i> (Rm 7, 25).</p>	<p>Gregorius Magnus, <i>Regula pastoralis</i> 3, 29</p> <p>Suggestione itaque peccatum agnoscimus, delectatione vincimur, consensu etiam ligamur.</p>

No obstante, en las dos secciones compartidas tanto por el Tajón de los *Excerpta* como por Paterio, esto es, Proverbios y Cantar, las similitudes entre los *Excerpta* y las *Sententiae* son mucho más estrechas, principalmente en lo que respecta a la selección concreta de pasajes gregorianos:

- | | | |
|--|---|--|
| Taio Caesaraugustanus
<i>Sententiae</i> 2, 24 (PL 80,
col. 810D-813C) | Taio Caesaraugusanus,
<i>In Cantica</i> ⁸³⁷ | Paterius, <i>In Cantica</i> |
| 1. Gregorius Magnus,
<i>Homiliae</i> in
<i>Hiezechielem</i> 2, 10 578
sgg. | <i>In Cantica</i> 20, lin. 2-9 | |
| 2. Gregorius Magnus,
<i>Moralia in Iob</i> 1, 36, 55 | <i>In Cantica</i> 20, lin. 14-9 | <i>In Cantica</i> 21 (PL 79,
col. 909B) |
| 1bis. Gregorius Magnus,
<i>Homiliae</i> in
<i>Hiezechielem</i> 2, 10 572
sgg. | <i>In Cantica</i> 20, lin. 22-7 | |
| 3. Gregorius Magnus,
<i>Moralia in Iob</i> 18, 48,
78 | <i>In Cantica</i> 14, lin. 1-7 | |
| 4. Gregorius Magnus,
<i>Homiliae</i> in
<i>Hiezechielem</i> 2, 1 451
sgg. | <i>In Cantica</i> 14, lin. 7-12 | <i>In Cantica</i> 12 (PL 79,
col. 907C) |
| 5. Gregorius Magnus,
<i>Homiliae</i> in
<i>Hiezechielem</i> 2, 4 416
sgg. | <i>In Cantica</i> 16, lin. 17-28 | |
| 6. Gregorius Magnus,
<i>Homiliae</i> in
<i>Hiezechielem</i> 2, 3 286
sgg. | <i>In Cantica</i> 23, lin. 9-12;
22-7; 30-4 | <i>In Cantica</i> 24 (PL 79,
col. 910A/B) |
| 7. Gregorius Magnus,
<i>Moralia in Iob</i> 9, 11, 18 | <i>In Cantica</i> 24, lin. 3-7 | |

⁸³⁷ Las citas de los *Excerpta* siguen mi edición. Cfr. L. Castaldi – F. Martello, «*Tempera quasi aurum*», pp. 89-90.

8. Gregorius Magnus, *In Cantica* 27, lin. 2-8 *In Cantica* 26 (PL 79, *Moralia in Iob* 2, 52, 82 910D-911A)
9. Gregorius Magnus, *In Cantica* 28, lin. 2-12 *In Cantica* 27 (PL 79, *Moralia in Iob* 24, 8, 17 col. 910A/B)
10. Gregorius Magnus, *In Cantica* 40, lin. 1-6; *In Cantica* 38 (PL 79, *Homiliae in* 9-12 col. 914D)
Hiezechielem 2, 4 253
sgg.
11. Gregorius Magnus, *In Cantica* 41, lin. 1-3 Frase presente en *In*
Moralia in Iob 18, 29, *Cantica* 39 (PL 79,
46 col. 915A), pero no
original.⁸³⁸
12. Gregorius Magnus, *In Cantica* 41, lin. 4-7
13. Gregorius Magnus, *In Cantica* 47, lin. 1-10 *In Cantica* 48 (PL 79, *Moralia in Iob* 19, 12, col. 917D)
19
14. Gregorius Magnus, *In Cantica* 49, lin. 3-7 *In Cantica* 49 (PL 79, *Moralia in Iob* 17, 27, col. 916D)
39

Castaldi y Martello sugieren dos cosas. La primera es que determinadas selecciones de pasajes gregorianos en las *Sententiae* dependerían de las selecciones operadas previamente en los *Excerpta*, que sería efectivamente una obra anterior. En el texto de las citas, los cambios sobre dichas selecciones que se llevan a cabo en las *Sententiae* serían siempre de reducción, sin que pueda percibirse un retorno a la fuente⁸³⁹. Para dar fuerza al argumento los autores citan,

⁸³⁸ Cfr. L. Castaldi – F. Martello, «*Tempera quasi aurum*», p. 90.

⁸³⁹ Los ejemplos son varios. Se remite al estudio concreto: L. Castaldi – F. Martello, «*Tempera quasi aurum*», pp. 91-5.

además, el caso de una lectura que tendría un importante peso conjuntivo entre los *Excerpta* y las *Sententiae* frente a Gregorio y Paterio:

Taio	Taio	Paterius, <i>In</i>	Gregorius
Caesaragustanus, <i>Sententiae</i> 2, 4 (PL 80, col. 812D)	Caesaragustanus, <i>In Cantica</i> 28, 9- 10 ⁸⁴⁰	<i>Cantica</i> 27 (PL 79, col. 911B)	Magnus, <i>Moralia in Iob</i> 24, 8, 17
Quid eim per lilia, nisi illorum vita declaratur, qui veraciter dicunt: <i>Christi bonus odor sumus in omni loco?</i> (II Cor 2, 15)	Quid enim per lilia, nisi illorum vita declaratur, quia veraciter dicunt: <i>Christi bonus odor sumus in omni loco?</i> (II Cor 2, 15)	Quid enim per lilia, nisi illorum vita declaratur, qui veraciter dicunt: <i>Christi bonus odor sumus Deo?</i> (II Cor 2, 15)	Quid enim per lilia, nisi illorum vita declaratur, qui ueraciter dicunt: <i>Christi bonus odor sumus Deo?</i> (II Cor 2, 15)

Así pues, esta dependencia de las *Sententiae* respecto de los *Excerpta* constituiría la prueba clara de la paternidad tajoniana de los comentarios editados por Vega.

La segunda de las conclusiones de Castaldi y Martello es que existen argumentos razonables para dudar de que Tajón se hubiera valido realmente de Paterio en las secciones del Cantar y Proverbios. No existen lecturas comunes, y ciertas selecciones similares de pasajes gregorianos no prueban nada. Sería de esperar que la influencia fuera constante en la serie que va del Génesis a los Salmos, que es de donde a su vez procederían los pasajes que acabaron reproducidos en las *Sententiae*, pero no aquí. La explicación sería simple: si, como sabemos, las secciones sobre Proverbios y el Cantar del *Liber testimoniorum* nunca fueron ultimadas por Paterio (y, por lo tanto,

⁸⁴⁰ Texto de mi edición, donde se observa claramente la proximidad con las *Sententiae*. Castaldi y Martello utilizan el texto editado por Vega, basado en el códice ilderense, que en este punto presenta una caída de la secuencia «qui veraciter dicunt: *Christi bonus odor sumus*», aunque mantiene el sintagma «in omni loco» integrado en la oración siguiente: «Quid enim per lilia nisi illorum vita declaratur? *In omni ergo loco*...».

posiblemente no hubieran pasado al formato códice, permaneciendo todavía en forma de minuta), lo más probable que Tajón prescindiera de ellas y se hubiera valido de su propia compilación, de modo que quedaría descartada cualquier tipo de influencia del *Liber testimoniorum* sobre las secciones conservadas de los *Excerpta*.

Pienso que las conclusiones de Castaldi y Martello son ciertas y se puede considerar casi seguro que Tajón no tuvo en cuenta a Paterio en estas secciones, y está fuera de duda la autoridad tajoniana del texto publicado por Vega. Respecto a este último punto, en todo caso, sus argumentos no son siempre correctos. No es cierto que cuando estemos ante un mismo pasaje de Gregorio en los *Excerpta* y las *Sententiae* el texto de éstas sea siempre más reducido, ya que hay al menos un caso en que no así. Un extenso fragmento sobre el vicio de la ira de *Moralia in Iob* 5, 54, 81-2 aparece reproducido de manera conspicua en *Sententiae* 4, 17 («Qualiter ira reprimi debeat», PL 80, col. 934B-935B), pero de él sólo hay una pequeña porción en los *Excerpta* (*In Ecclesiasten* 11, comentario a Ecl 7, 4: *Melior est ira risu*, etc.). Parece evidente que Tajón incorporó este amplio pasaje gregoriano en las *Sententiae* de forma independiente de los extractos realizados en los *Excerpta*, evidentemente porque así le convenía para construir su capítulo sobre la represión de la ira. El hecho no debiera sorprender: es de esperar que a la hora de componer las *Sententiae* Tajón hubiera realizado un nuevo trabajo de revisión de la obra gregoriana y extracción de material.

En todo caso, esta observación no siembra dudas sobre la antigüedad del texto editado por Vega respecto de las *Sententiae*. Tajón practica algunos cambios al texto de su fuente en función de las varias necesidades que le impone el género que practica (que analizaré más adelante), cambios que no siempre son necesarios en las *Sententiae*. Por ejemplo:

Gregorius Magnus, <i>Moralia in Iob</i> 20, 39, 76 (CCSL 143A, p. 1059)	Taio Caesaraugustanus, <i>In Cantica</i> 9	Taio Caesaraugustanus <i>Sententiae</i> 3, 15 (PL 80, col. 869A/B)
<u>Hi veraciter boni</u> <u>sunt, qui in bonitate</u>	<u>Sicut lilia inter spinas,</u> <u>sic amica mea inter filias</u>	Ex qua re et ipsum sibi locum fieri petiit,

persistere etiam inter malos possunt. Hinc etiam sponsi voce sanctae Ecclesiae dicitur: Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias (Ct 2, 2).

(Ct 2, 2). Acsi patenter dicat: hi veraciter boni sunt, qui in bonitate persistere etiam inter malos possunt.

propter quem locum quaesivit, dicens: *Esto mihi in Deum protectorem et in locum munitum, ut salvum me faciat* (Ps 30, 3). (Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechielem* 1, 9).

In Canticis canticorum scriptum est: Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias. Acsi patenter dicat: Hi veraciter boni sunt qui in bonitate persistere etiam inter malos possunt.

Non est valde laudabile bonum esse cum bonis... (Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 1, 1, 1)

Tajón selecciona para su explicación de Ct 2,2 en los *Excerpta* un pasaje de Gregorio donde la exégesis del versículo está antes de la cita bíblica, lo que resulta imposible de reproducir de forma literal en un comentario exegético, donde el lema debe figurar en primer lugar, abriendo el capítulo. Tajón, por lo tanto, invierte el orden de su fuente colocando el versículo en primer lugar, con la incorporación de una introducción prácticamente formular en esta clase de comentarios («acsi patenter dicat»). Tajón incorpora este mismo extracto a un capítulo de las *Sententiae* donde no existe ya la imposición del orden lema-comentario, y donde en consecuencia los cambios aplicados específicamente para los *Excerpta* no eran necesarios, pero éstos siguen presentes. Tajón, pues, no «volvió a la fuente» a la hora de añadir este pasaje a las *Sententiae*, sino que se valió del extracto de sus *Excerpta*, los cuales en consecuencia han de ser anteriores.

Podemos observar en este análisis del escaso trabajo crítico de que ha sido objeto la obra que, desde Vega, nunca más se ha vuelto a indagar en la tradición manuscrita. Ésta depara todavía algunas cuestiones interesantes, sin embargo. Por lo que he podido constatar, los códices presentan de forma casi constante una serie de aparentes «textos añadidos» sobre diversas cuestiones relativas a los libros salomónicos (sólo uno de ellos, el *De aenigmatibus in Salomone*, editado por Vega, es conocido por la crítica). Tales textos son coherentes en su estructura y composición, se relacionan de diversas maneras con los *Excerpta* y su autoridad tajoniana es defendible, como más adelante argumentaré. Cabe deducir que fueron compuestos específicamente como apéndice a la compilación de los *Excerpta* propiamente dichos. Su presencia redimensiona la concepción del hallazgo de Vega, que no se corresponde exactamente con un resto de la magna *expositio* descrita por Tajón en la epístola a Eugenio, sino, según creo, con un reaprovechamiento del material destinado a ella para, en unión con estos otros textos añadidos, conformar un conjunto exegetico sobre los libros sapienciales, probablemente con una finalidad escolar.

Con este carácter de «reaprovechamiento» y «complementación» del material original de los *Excerpta* convienen también otras aparentes anomalías. La entera tradición manuscrita nos ha conservado una «interpolación» de una homilía de Gregorio de Elvira al final de la sección de los *Excerpta* sobre el Eclesiastés que es la misma que se usa como fuente en uno de los añadidos, lo que sugiere que su incorporación puede ser contemporánea al momento de la configuración de la colección exegetica. Más difícil de explicar resulta la presencia de un par de capítulos al final de la sección sobre el Eclesiástico cuyos lemas y comentarios no se corresponden con pasajes de este libro bíblico, sino con Tob 4, 18 (*In Ecclesiasticum* 25) y 1 Mcc 6, 46 (*In Ecclesiasticum* 28). Parece haberse producido un «deslizamiento» de material ajeno a esta sección cuyos motivos soy incapaz de precisar, pero que desde luego no se encontraría en los *Excerpta* originales⁸⁴¹.

⁸⁴¹ El capítulo sobre los Macabeos presenta además la «originalidad» de que su lema no es un versículo bíblico citado literalmente, sino una pregunta («Quod est quod Eleazar in proelio

No obstante, el análisis de los fragmentos gregorianos conservados sigue teniendo interés. Aunque el contexto en que ahora se presentan sea distinto, fueron concebidos igualmente para ir destinados a la obra que Tajón describe en su epístola, lo que nos permite realizar la única aproximación posible a ella. Y más importante todavía, su estudio nos pone de primera mano ante un testimonio precioso del pensamiento de Tajón, que como se verá deja traslucir sus propias ideas en medio de lo que podría parecernos un simple florilegio. No se puede negar tampoco que esta obra tiene al menos un mínimo interés para el conocimiento del texto de las obras del papa (mal conocido en muchos aspectos), siendo como es un testimonio indirecto más antiguo de la tradición de Gregorio después del *Liber testimoniorum*.

4.2.2 Tratamiento de la fuente.

Continuando con los datos que sobre la composición de la obra ofrece la epístola a Eugenio, observamos que Tajón, siguiendo a Paterio, señala específicamente que, en ocasiones, durante su proceso de selección de material gregoriano localizó más de una explicación a un mismo pasaje bíblico, y que ante ello resolvió aunar las distintas explicaciones depurándolas de redundancias; de ese modo, la obra no excedería el ideal de *brevitas* y se presentaría útil para el lector, que lo que desea es buscar la explicación de un pasaje bíblico. Esta declaración pretende justificar las diferencias que un lector pueda encontrar entre el texto de Gregorio y el comentario de Tajón, que, como ocurre entre Gregorio y Paterio⁸⁴², y frente a lo declarado tanto por Tajón como por el autor del *Liber testimoniorum*, van más allá de una labor crítica en la selección de extractos. En realidad, la necesidad de crear una unidad exegética sobre un determinado pasaje bíblico a partir de un texto original que estaba en relación, formal o de contenido, con un determinado contexto dio lugar también a que Tajón realizara intervenciones de diverso grado sobre su fuente.

elevatum feriens stravit, sed sub ipso quem exstinxit occubuit? ») formada a partir de la fuente de Gregorio (*Moralia in Iob* 19, 21, 34), donde, como se puede comprobar, tampoco se cita el versículo literalmente: «Eleazar namque in proelio elephantum feriens stravit, sed sub ipso quem exstinxit occubuit» (CCSL 143, p. 983).

⁸⁴² Cfr. F. Martello, *All'ombra di Gregorio Magno*, pp. 213-37.

Comencemos, en todo caso, por el tratamiento de la disposición de los extractos. Tajón da a entender que cuando halló un pasaje de Gregorio que comentaba un versículo cuya explicación ya había extractado de otro lugar, añadió la parte que consideraba oportuna, dejando lo demás si fuera el caso («praecedentibus testimoniis.... aliqua inserenda, reliqua vero relinquenda curavi»). Asimismo, apunta que dispuso «como lo pidió el desarrollo de la exégesis» («ut ordo exponendarum rerum poposcit») esos fragmentos dentro del capítulo. En efecto, la disposición de los extractos gregorianos que encontramos reunidos en un mismo capítulo no tienen por qué seguir el mismo orden en el que los halló, sino que obedece a razones de claridad expositiva.

Consecuencia que podemos atribuir a este tipo de disposición de los extractos son ocasionales «fusiones» (la mayoría en la sección sobre el Cantar, la más rica en cuanto a variedad de fuentes) de dos fragmentos de fuentes distintas, en caso de que la mera yuxtaposición pudiera provocar una sensación de redundancia en la exégesis. Puede citarse algún ejemplo:

Taio Caesaraugustanus, <i>In Cantica</i> 20	
Gregorius Magnus, <i>Homiliae in Hiezechielem</i> 2, 10, 22 (CCSL 142, p. 396)	<i>Quae est ista quae ascendit per desertum sicut virgula fumi ex aromatibus myrrhae et thuris et universi pulveris pigmentarii?</i> (Ct 3, 6) Sancta quippe electorum Ecclesia cum ab hoc mundo in sanctis precibus ardenti amore se erigit, per desertum quod deserit ascendit. Qualiter vero ascendat adiungit: <i>Sicut virgula fumi ex aromatibus</i> . Fumus de incenso nascitur. Et per psalmistam dicitur: <i>Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo</i> (Ps 140, 2). Fumus excutere lacrymas solet. Itaque fumus est ex aromatibus compunctio orationis concepta ex virtutibus amoris. Quae tamen oratio ‘fumi virgula’ dicitur, quia dum sola caelestia postulat, sic recte progreditur ut ad terrena atque temporalia petenda minime reflectatur. Et notandum quod non ‘virga’, sed ‘virgula’ nuncupatur, quia interdum in compunctionis ardore tantae subtilitatis est vis amoris, ut hanc ipse animus possit comprehendere qui illuminatus meruit habere.

Gregorius Magnus, <i>Moralia in Iob</i> 1, 36, 55 (CCSL 143, p. 57)	Ecclesia sicut fumi virgula ex aromatibus ascendit quia ex vitae suae virtutibus interni quotidie incensi rectitudine proficit, nec parva per cogitationem defluit, sed se inter arcana cordis in rigoris virga constringit. Quia ea quae agit dum recogitare semper ac retractare non desinit, myrrham quidem et thus habet in opere, sed pulverem in cogitatione.
Gregorius Magnus, <i>Homiliae in Hiezechielem</i> 2, 10, 23 (CCSL 142, pp. 396-7)	Bene autem dicitur ‘myrrhae’ et ‘thuris’. Thus enim ex lege Domino in sacrificio incenditur, per myrrham vero corpora mortua condiuntur ne vermibus corrumpantur. Myrrhae ergo et thuris sacrificium offerunt qui et carnem afficiunt ne eis corruptionis vitia dominantur, et redolentem in conspectu Domini amoris sui hostiam incendunt, seque ipsos Domino in sanctis virtutibus exhibent. Unde et illic subditur: <i>Et universi pulveris pigmentarii</i> . Pulvis est pigmentarii virtus boni operis. Et notandum quod virtutes bene operantium non ‘pigmenta’, sed ‘pulveres’ dicuntur. Cum enim quaelibet bona agimus, pigmenta offerimus; cum vero ipsa etiam bona quae agimus retractamus et, ne quid in his sinistrum fiat, iudicio retractationis attendimus, quasi ex pigmentis pulverem facimus ut orationem nostram Domino per discretionem et amorem subtilius incendamus.

La exégesis que Gregorio, en sus *Moralia* y *Homiliae in Hiezechielem*, hace de este versículo del Cantar tiene dos partes diferenciadas: una relativa al ascenso de la esposa por el desierto «como una varita de humo», que se interpreta como el recto (riguroso) ascenso de la Iglesia a los bienes espirituales, y otro referente al sentido alegórico del incienso, la mirra y –en el caso de las homilías– los «pulveres pigmentarii». El fragmento de los *Moralia* contiene una versión más breve de esta exégesis, que Tajón incorpora en medio del extracto de las *Homiliae in Hiezechielem* por razones estilísticas, considerando que ello resultaba conveniente para concluir la primera parte de la exégesis e introducir la interpretación de la mirra y el incienso.

Otros casos equivalentes pueden encontrarse a lo largo del texto de Tajón e implican fuentes gregorianas diversas;

Taio Caesaraugustanus, *In Ecclesiasticum* 21

Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 8, 24, 42 (CCSL 143, pp. 414-4)

Sciendum magnopere est... revelatione generetur. (lin. 1-27)

Gregorius Magnus, *Dialogi* 4, 50, 5 (SC 265, pp. 174-6)

Sed nimirum... aliqua falsitate laqueare (lin. 29-6)

Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 8, 24, 42 (CCSL 143, p. 414)

Saepe quoque malignus spiritus... somnus vacet (lin. 37-48).

Taio Caesaraugustanus, *In Cantica* 3

Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 24, 4, 8 (CCSL 143B, p. 1194)

Scriptura etenim sacra... *Adolescentulae dilexerunt te.* (lin. 1-3)

Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 19, 12, 19 (CCSL 143A, p. 970)

Universae quippe ecclesiae... ad spiritalem foecunditatem congruae (lin. 3-6).

Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 24, 4-8 (CCSL 143B, p. 1194)

Adolescentulae, inquit... conversatione decorantur. (lin. 7-9)

Taio Caesaraugustanus, *In Cantica* 6

Gregorius Eadem sancta Ecclesia... concupiscentiis non
Magnus, inardescunt. (lin. 2-10)

Homiliae in
Evangelia, 33, 7
(CCSL 141, p.
295)

Gregorius Pascitur quippe Dominus... invenit cogitationis bonae
Magnus, (lin. 10-3)

Moralia in Iob
30, 26, 79
(CCSL 143B, p.
1546)

Gregorius Unde et Mariae dicitur... desideriiis non uruntur. (lin. 13-
Magnus, 7)

Homiliae in
Evangelia 33, 7
(CCSL 141, p.
295)

Taio Caesaraugustanus, *In Cantica* 7

Gregorius Id est: nisi honorem tuum... imitare populorum. (lin. 1-5)

Magnus,
Moralia in Iob
16, 44, 56
(CCSL 143A, p.
832)

Gregorius Sancti etenim viri... multitudinem dedignantur. (lin. 5-
Magnus, 12)

Moralia in Iob
30, 17, 56
(CCSL 143B, p.
1529)

Gregorius Gregum namque nomine populi designantur. (lin. 13)

Magnus,

Moralia in Iob
16, 44, 56
(CCSL 143A, p.
832)

Gregorius Unde apte nunc dicitur... declinare contendit. (lin. 13-26)
Magnus,
Moralia in Iob
30, 17, 56
(CCSL 143B, p.
1529)

Considero de interés resaltar esto porque en cierta ocasión Francis Clark⁸⁴³ ha argumentado que uno de estos extractos, el que he citado correspondiente al libro del Eclesiástico, procedería no de una fusión de los *Moralia* y los *Dialogi* sino de una versión primitiva de los *Dialogi*. Considero que las razones que llevan a esta conclusión no son demasiado convincentes, ya que el pasaje aludido por Clark conviene con lo que Tajón declara y pone en práctica sobre sus fuentes. Volveré sobre este tema al analizar el uso de los *Dialogi* en Tajón.

Pasemos ahora a analizar las intervenciones sobre el texto mismo de la fuente. Del mismo modo que Martello ha puesto de manifiesto para el caso de Paterio⁸⁴⁴, son constantes ciertas intervenciones de escasa entidad destinadas a adaptar el texto de la fuente a las convenciones de una *catena* o un comentario exegético. Independientemente de las diferencias que separan a los dos autores, no es esperable que ninguno de los dos hubiera mantenido frases que remitan a lo dicho en otro lugar (del tipo «sicut diximus»⁸⁴⁵) o

⁸⁴³ F. Clark, *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, pp. 567-72.

⁸⁴⁴ F. Martello, *All'ombra di Gregorio Magno*, pp. 213-28.

⁸⁴⁵ Cfr.:

Taio Caesaraugustanus, <i>In Proverbia</i> 6, lin. 1-2	Gregorius Magnus, <i>Moralia in Iob</i> 6, 16, 26 (CCSL 143, p. 303)
--	--

<i>Qui laetantur cum malefecerint, et exultant in rebus pessimis</i> (Prv 2, 14). Nonnulli et iniquitates perpetrare et gaudere non cessant...	Nonnulli et iniquitates perpetrare, <u>sicut diximus</u> , et gaudere non cessant...
--	--

apelaciones al auditorio de una homilía⁸⁴⁶, por lo que no las encontraremos en los extractos de sus obras. También es frecuente una cierta «estandarización» del comienzo de los capítulos, donde se busca separar el lema del comentario a través de nexos causales («quippe», «namque», «enim»), aparezcan o no en el texto de la fuente⁸⁴⁷, y no están ausentes ciertas adiciones menores que buscan reforzar la homogeneidad entre dos extractos de procedencia distinta unidos en un mismo capítulo. Por ejemplo:

Taio Caesaraugustanus, *In Proverbia*
16, lin. 8-14

Sed cum praedicamus populis,
nimirum in plateis aquas dividimus,
quia in auditorum multitudinem
scientiae verba dilatamus. Cum vero
nos, adiuvante divina gratia,
intrinsicus custodimus, et ne maligni
spiritus, qui iure nobis alieni sunt,
quia sortem beatitudinis perdiderunt,
nobis in elatione subripiant,
sollicitudine cauta circumspicimus,
soli habemus aquas, quas in plateis
dividimus, ut nobis in eis alieni
participes non sint inimicorum...

Gregorius Magnus, *Regula*
pastoralis 3, 24 (SC 382, pp. 424-6)

⁸⁴⁶ Cfr.:

Taio Caesaraugustanus, *In Cantica* 13, 7-8

Trahe nos, post te curremus in odorem
unguentorum tuorum (Ps 18, 6). Unde oportet
ut illuc sequamur corde, ubi cum corpore
ascendisse credimus.

Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia*,
29, 10-1 (CCSL 141, pp. 252-4)

Trahe nos, post te curremus in odorem
unguentorum tuorum (Ps 18, 6). Unde
oportet, fratres carissimi, ut illuc sequamur
corde, ubi cum corpore ascendisse credimus.

⁸⁴⁷ Cfr.:

Taio Caesaraugustanus, *In Proverbia* 29, lin.
1-3

Stultus serviet sapienti (Prv 11, 29). Saepe
enim conspicimus sapientes subesse, stultos
vero arcem dominii tenere, sapientes serviliter
obsequi, stultos tyrannica elatione dominari.

Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 20, 24,
52 (CCSL 143A, pp. 1041-2)

Stultus serviet sapienti (Prv 11, 29). Et
tamen saepe conspicimus sapientes subesse,
stultos vero arcem dominii tenere, sapientes
serviliter obsequi, stultos tyrannica elatione
dominari.

Recte subiungitur: *Habeto eas solus, ne sint alieni participes tui* (Prv 5, 15). ‘Alienos’ quippe, ut iam dictum est, malignos spiritus vocat...

Recte subiungitur: *Habeto eas solus, ne sint alieni participes tui* (Prv 5, 15). Alienos quippe malignos spiritus vocat...

Podemos observar aquí que Tajón añade la oración «ut iam dictum est» al explicar el sentido de los «alieni» mencionados en Prv 5, 15, versículo objeto de comentario en este capítulo. Tal oración no aparece en la fuente de este pasaje (la *Regula pastoralis*), que introduce la explicación *ex novo*. No obstante, Tajón ya había identificado a los «alieni» más arriba en este mismo capítulo, en un fragmento tomado de otra fuente, *Homiliae in Hiezechielem* 1, 12, 12: «et ne maligni spiritus, qui iure a nobis alieni sunt...». Esto explica esta adición, que busca atenuar la redundancia.

Por otra parte, es habitual que las citas bíblicas que Tajón selecciona para su comentario aparezcan en el texto de Gregorio en mitad de un discurso más amplio, o dentro de una serie de varias citas bíblicas que guardan entre sí una relación exegética. Lo que hace Tajón habitualmente es suprimir la cita que ya aparece en el lema⁸⁴⁸. No obstante, si esto no es posible sin romper la lógica del discurso, suele cambiar la fórmula con que introduce la cita principal, con el fin de reforzar su centralidad en el comentario (por ejemplo, «apte ergo

⁸⁴⁸ Cfr.:

Taio Caes. *In Proverbia* 78, lin. 6-11

Si confunderis stultum in pila, quasi ptisanas ferienti desuper pilo, non auferetur ab eo stultitia eius (Prv 27, 22) ... Districte itaque contra illos [sc. stultos homines] divinae sententiae proferendae sunt, ut ad cognitionem sui, considerata aeterna animadversione, revocentur. Contra hos namque propheta Domino queritur, dicens: *Attrivisti eos, et renuerunt reverti et accipere disciplinam* (Ier 5, 3). Hinc est quod Dominus dicit: *Interfeci et perdi populum istum, et tamen a viis suis non sunt reversi* (Is 9, 13).

Gregorius Magnus, *Regula pastoralis* 3, 13 (SC 383, pp. 336-8)

Districte itaque contra illos [sc. stultos homines] diuinae sententiae proferendae sunt, ut ad cognitionem sui considerata aeterna animadversione revocentur. Audiant enim in se impletum esse quod scriptum est: *Si confunderis stultum in pila, quasi ptisanas ferienti desuper pilo, non auferetur ab eo stultitia eius* (Prv 27, 22). Contra hos propheta Domino queritur, dicens: *Attrivisti eos, et renuerunt reverti et accipere disciplinam* (Ier 5, 3). Hinc est quod Dominus dicit: *Interfeci et perdi populum istum, et tamen a viis suis non sunt reversi* (Is 9, 13).

nunc dicitur» por «hinc enim per Salomonem dicitur»⁸⁴⁹). A veces, no obstante, la naturaleza del texto puede forzar otro tipo de intervenciones: más atrás señalé el caso de Taio Caesaraugustanus, *In Cantica* 9 (reproducido tal cual en las *Sententiae*), cuya fuente (Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 20, 39, 76) presenta el comentario aplicable a un versículo antes de citarla expresamente, por lo que Tajón se vio obligado a adaptar notablemente la redacción al trasladar la cita a la posición inicial que ocupa el lema.

Otro tipo de intervenciones, de carácter más conspicuo y de mayor interés, están motivadas por las diferencias estructurales que separan las obras de Gregorio del comentario exegético de Tajón. El caso más evidente es el de los *Dialogi*, estructurados en forma de conversación entre Gregorio y el diácono Pedro, lo que podría resultar problemático por su lejanía respecto de una *expositio* como la de Tajón. En este caso el obispo practicó intervenciones de cierta envergadura, si bien los *Excerpta* que conservamos sólo transmiten un

⁸⁴⁹ Cfr. este ejemplo, donde la frase «non enim ait 'tempus loquendi et tempus tacendi'» obliga incluso a mantener la cita que comparece inmediatamente antes, aunque sea la misma que la del lema:

Taio Caesaraugustanus, *In Ecclesiastem* 7,
lin. 1-8

Tempus tacendi et tempus loquendi (Ecl 3, 7). Ille namque loqui veraciter novit, qui prius bene tacere didicerit. Quasi enim quoddam nutrimentum verbi est censura silentii, et recte per excrescentem quoque gratiam sermonem accipiat, qui ordinate ante per humilitatem tacet. Apte ergo nunc dicitur: Tempus tacendi et tempus loquendi. Non enim ait 'tempus loquendi et tempus tacendi', sed prius tacendi praemittit tempus, et postmodum subdidit loquendi, quia non loquendo tacere, sed tacendo debemus loqui et dicere.

Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechielem* 1, 11, 3 (CCSL 142, p. 170)
Quid est hoc quod nobis propheta sanctus in hoc suo silentio innuit, nisi quia ille loqui veraciter novit, qui prius bene tacere didicerit? Quasi enim quoddam nutrimentum verbi est censura silentii, et recte per excrescentem quoque gratiam sermonem accipiat, qui ordinate ante per humilitatem tacet. Hinc enim per Salomonem dicitur: Tempus tacendi et tempus loquendi (Ecl 3, 7). Non enim ait 'tempus loquendi et tempus tacendi', sed prius tacendi praemittit tempus, et postmodum subdidit loquendi, quia non loquendo tacere, sed tacendo debemus loqui et dicere.

capítulo donde el extracto integre a las dos partes de la interlocución⁸⁵⁰:

Taio Caesaraugustanus, *In Ecclesiasten* 6

Tempus mittendi lapides, et tempus colligendi eos (Ecl 3, 5). Quid hoc nomine lapidum, nisi electorum numerositas figuratur, ex quibus assidue caeleste aedificium construitur? Et ut hi, qui prodesse poterant, subtrahuntur, ex malitia evenit remanentium reproborum; cumque mundi finis appropinquet, electi tolluntur, ne deteriora videant. Hinc enim propheta ait: *Iustus perit, et nemo est qui recogitet, et viri misericordiae colliguntur, quia non est qui intelligat* (Is 57, 1). Hinc rursum scriptum est: *Aperite, ut exeant qui conculcent eam; tollite de via lapides* (Ier 50, 26). Quo igitur mundi finis urget, eo necesse est, ut a via lapides ad aedificium caeleste colligantur, quatenus Iherusalem nostra in mensuram suae constructionis excrescat; nec tamen ita electos omnes subtrahi credimus, ut soli in mundo perversi remaneant, quia numquam peccatores ad lamentum poenitentiae redirent, si nulla essent bonorum exempla, quae eorum mentem traherent.

Gregorius Magnus, *Dialogi* 3, 37, 21-2 (SC 260, p. 426)

PETRUS. Quidnam, quaeso te, esse existimas, quod boni quique subtrahuntur, et qui vivere ad aedificationem multorum poterant, aut penitus inveniri nequeunt, aut certe omnimodo rarescunt?

GREGORIUS. Malitia remanentium meretur, ut hii qui prodesse poterant festine subtrahantur, et cum mundi finis adpropinquet, electi tolluntur, ne deteriora videant. Hinc etenim propheta ait: *Iustus perit, et nemo est qui recogitet in corde suo; et viri misericordiae colleguntur, quia non est qui intellegat* (Is 57, 1). Hinc rursum scriptum est: *Aperite, ut exeant qui conculcent eam; tollite de via lapides* (Ier 50, 26). Hinc Salomon ait: Tempus mittendi lapides, et tempus colligendi (Ecl 3, 5). Quo igitur mundi finis urget, eo necesse est, ut a via lapides ad aedificium caeleste colligantur, quatenus Iherusalem nostra in mensuram suae constructionis excrescat; nec tamen ita electos omnes subtrahi credimus, ut soli in mundo peruersi remaneant, quia numquam peccatores ad lamentum poenitentiae redirent, si nulla essent bonorum exempla, quae eorum mentem traherent.

⁸⁵⁰ Hay más ejemplos similares en las *Sententiae*, en todo caso. Los señala P. Meyvaert, *The Enigma of Gregory the Great's Dialogues*, pp. 378-81.

Se puede observar que Tajón selecciona la respuesta de Gregorio a la pregunta del diácono Pedro acerca de por qué hay tan poca abundancia de hombres buenos que pudieran servir de ejemplo para los demás. Gregorio cita dos versículos distintos (Ier 50, 26 y Ecl 3, 5) donde las *lapides* que en ellos se mencionan se interpretan como alegoría de los elegidos. Tajón explica esta misma alegoría al inicio de su capítulo incorporando de su pluma una frase introductoria («Quid hoc nomine lapidum... construirur?») con que se busca, en aras de dar cohesión a su capítulo, reorientar el contenido doctrinal de este fragmento dialogado entre Gregorio y Pedro hacia una exégesis propia de Ecl 3, 5.

Los extractos de Tajón, en todo caso, proceden en una clara mayoría de obras propiamente exegéticas (*Moralia*, *Homiliae in Hiezechielem* y *Homiliae in Evangelia*). En ellas, sin embargo, los versículos cuyo comentario Tajón recoge son citas de segundo o tercer grado con los que –siguiendo un procedimiento que cuenta con una larga presencia en la tradición exegética cristiana⁸⁵¹– se pretende establecer una analogía con el lema (que es un versículo de Job, Ezequiel o los Evangelios). El texto seleccionado por Tajón, por lo tanto, puede contener alusiones a dicho lema, las cuales resultan superfluas en este su nuevo contexto. Tajón, pues, al tratar con pasajes de este estilo, buscó desprender los fragmentos seleccionados de las referencias a la exégesis de las citas principales y mantener al mismo tiempo la inteligibilidad del texto, reformulando el contenido de la forma apropiada para cada caso. Seleccione algún ejemplo:

Taio Caesaraugustanus, *In Cantica* 1,
lin. 1-3

Osculetur me osculo oris sui (Ct 1, 1).
Ecce enim vocata gentilitas,
Redemptoris sui vestigia osculari

Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia* 33, 6 (CCSL 41, p. 294)
Osculum mihi non dedisti, haec autem ex quo intrauit non cessauit osculari pedes meos. (Lc 7, 45).
Osculum quippe dilectionis est signum. Et infidelis ille populus Deo osculum non dedit, quia ex caritate eum amare noluit, cui ex

⁸⁵¹ Cfr. en general M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*.

desiderans, nequaquam cessat ab intentione operis, quia in eius continuo amore suspirat. timore servivit. Vocata autem gentilitas Redemptoris sui vestigia osculari non cessat, quia in eius continuo amore suspirat. Unde et sponsae voce de eodem Redemptore suo in Canticis Canticorum dicitur: *Osculetur me osculo oris sui* (Ct 1, 1).

El fragmento de las *Homiliae in Evangelia* que Tajón toma como fuente constituye un desarrollo sobre un versículo (Lc 7, 45) perteneciente al relato evangélico de la mujer pecadora que besó los pies de Jesús y los bañó con sus lágrimas mientras éste estaba de invitado en casa de Simón, un fariseo, que no le había dado el ósculo como signo de deferencia al entrar en su casa y dudó de su divinidad al ver que consentía que una pecadora le tocara (cfr. Lc 7). Gregorio entiende el ósculo como «signo de amor» y considera al fariseo como representación de su propio «pueblo infiel», el judío, que no besó a Dios porque no le amaba, sino que le servía desde el temor. La pecadora, en cambio, representa a los gentiles ya constituidos en la Iglesia, que no paran de besar las plantas de Dios, pues suspiran continuamente por su amor, como se deduce de lo que dice la esposa (alegoría de la Iglesia) al inicio del Cantar: *Osculetur me osculo oris sui*.

Otro ejemplo equivalente:

Taio Caesaraugustanus, *In Cantica*
11, lin. 10-1

Pensemus ergo Pauli mens quali amore languebat, qui dicebat: *Mihi vivere Christus est et mori lucrum* (Phil 1, 21).

Gregorius Magnus, *Homiliae in in Hiezechielem* 2, 3, 9-10 (CCSL 142, pp. 242-3)

Pensemus, rogo, qualis thalamus Pauli mens fuerat, qui dicebat: *Mihi vivere Christus est et mori lucrum* (Phil 1, 21).

El pasaje de las *Homiliae in Hiezechielem* escogido aquí por Tajón forma parte de una larga explicación sobre el sentido del *thalamum* que se menciona en Ez 40, 7 (*Et thalamum uno calamo in longum*), una de las partes del nuevo templo de Jerusalén que el profeta

contempla en su visión. Gregorio interpreta alegóricamente el tálamo como el amor que sienten las almas de unirse al esposo, que es Dios. En el desarrollo de la exposición, Gregorio interpreta que éste es el amor al que se hace referencia en Ct 2, 5 (*Fulcite me floribus, et stipate me malis, quia amore langueo*), versículo que constituye a su vez el lema de este capítulo de los *Excerpta*. Tajón, cuya pretensión es proporcionar una exégesis del versículo del Cantar, no extracta la larga sección donde se explica el sentido alegórico del tálamo por el cual, en consecuencia, se puede comprender la frase «Pensemus, rogo, qualis thalamus Pauli mens fuerat». Por lo tanto, Tajón sustituye la mención del tálamo por su correspondiente interpretación: «Pensemus ergo Pauli mens quali amore languebat».

Nuevamente:

Taio Caesaraugustanus, *In*
Sapientiam 1

Contrarius est operibus nostris (Sap 2, 12) *et dissimilis est aliis vita illius* (Sap 2, 15). Id enim, quod de ipso capite (scilicet Redemptore nostro) magnopere credimus sentiendum, hoc etiam in divinis oraculis de fidelibus eius membris nihil obstat salubriter autumnandum. Electorum namque vitam Dominus pravitati nostrae contrariam ad arguendos nos instruendosque multiplicat, quia cuncta quae agunt studiis nostrae pravitatis adversa sunt. Unde et sermo Veritatis ‘adversarius’ vocatur, cum Mediatoris voce per Evangelium dicitur: *Esto consentiens adversario tuo cito dum es cum illo in via* (Mt 5, 25). Atque hoc de eodem Redemptore reprobi persequentes:

Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*
9, 49, 89 (CCSL 143, p. 520)

Instauras testes tuos contra me et multiplicas iram tuam; et poenae militant in me (Iob 10, 17). Testes enim Dei sunt, qui per exercitium sancti operis testantur quae electos secutura sint praemia veritatis. Unde hos quoque quos pro veritate passos agnoscimus Graeco eloquio martyres, id est testes, vocamus. Et per Ioannem voce angelica Dominus dixit: *In diebus Antipas testis meus fidelis qui occisus est apud vos* (Apc 2, 13). Sed testes suos contra nos Dominus instaurat, cum electorum vitam pravitati nostrae contrariam ad arguendos non instruendosque multiplicat. Contra nos ergo testes illius instaurantur quia cuncta quae agunt studiis nostrae pravitatis adversa sunt. Unde et sermo Veritatis ‘adversarius’ vocatur, cum Mediatoris voce per Evangelium dicitur: *Esto consentiens adversario*

Contrarius est operibus nostris (Sap 2, 12). Et paulo post: *Et dissimilis est aliis vita illius* (Sap 2, 15). Quasi testes suos contra nos instaurat, quia bona, quae facere ipsi negligimus, haec ad correptionem nostram fieri ab aliis demonstrat, ut qui praeceptis non accendimur, saltem exemplis excitemur, atque in appetitu plenitudinis nihil sibi mens nostra difficile aestimet, quam perfecte peragi ab aliis vidit. Et fit plerumque, ut cum alienae vitae bona conspiciamus, nostra sollicitius damna timeamus; et eo pateat, quanto post pondere animadversionis impedimus, quo nunc a bonorum moribus longe discrepamus.

tuo cito dum es cum illo in via (Mt 5, 25). Atque hoc de eodem Redemptore reprobi persequentes dicunt: *Contrarius est operibus nostris* (Sap 2, 12). Et paulo post: *Et dissimilis est aliis vita illius* (Sap 2, 15). Testes itaque suos contra nos Dominus instaurat quia bona quae facere ipsi negligimus, haec ad correptionem nostram fieri ab aliis demonstrat. Ut qui praeceptis non accendimur, saltem exemplis excitemur atque in appetitu rectitudinis nil sibi mens nostra difficile aestimet quod perfecte peragi ab aliis videt. Et fit plerumque ut cum alienae vitae bona conspiciamus, nostrae sollicitius damna timeamus; et eo pateat quanto post pondere animadversionis impetimur, quo nunc a bonorum moribus longe discrepamus.

En el pasaje de los *Moralia* seleccionado por Tajón se lleva a cabo una exégesis de Iob 10, 17 (*Instauras testes tuos contra me et multiplicas iram tuam; et poenae militant in me*), donde los *testes* mencionados ahí se interpretan como los «mártires» en el sentido puramente espiritual con que Gregorio concibe el martirio: dar testimonio de los «premios de la verdad» que esperan a los elegidos. Siguiendo la posibilidad de interpretación que le da el versículo, afirma también que a veces Dios los pone contra nosotros, ya que nos muestra su vida virtuosa, de modo que ésta, siendo totalmente contraria a nuestra maldad, nos instruya y sirva como ejemplo para mejorar. En refuerzo de esta interpretación, Gregorio cita dos versículos distintos del libro de la Sabiduría (Sap 2, 12 y 2, 15), donde se dice que Dios mismo «es contrario a nosotros», de donde parece desprenderse la razón de que también lo sea la de sus *testes*.

Tajón, ciñéndose totalmente a la forma en que estas citas aparecen en Gregorio, coloca las dos en el mismo lema. Para que el extracto seleccionado se comprenda, Tajón inserta de su propia minerva la afirmación clara de que lo que se entiende de la cabeza, que es Cristo, se puede entender también de sus demás miembros («Id enim... autumnandum»). Tajón ya no pretende explicar el sentido de los «testes» de la cita de Job, por lo que cuando Gregorio dice que Dios envía a sus testigos (entendidos como los elegidos) para que nos sirvan de ejemplo («Testes itaque suos contra nos Dominus instaurat...»), Tajón cambia ligeramente el sentido para decir que cuando Dios envía a sus elegidos para que nos sirvan de ejemplo «es como si el Señor nos enviara sus testigos» («Quasi testes suos contra nos [sc. Dominus] instaurat...»).

Todas estas intervenciones, que radican en la necesidad de adaptaciones formales, las encontramos en mayor o menor medida también, como ya indiqué más arriba, en Paterio, que se enfrentó al mismo problema de adaptación. No obstante, hay alguna diferencia que quizá merezca mención. Como indica Martello, en el *Liber testimoniorum* de Paterio hallamos que las citas de Job que figuran como lemas a lo largo de los *Moralia* se convierten en citas de segundo grado, consignadas en el cuerpo del comentario, lo que obliga a numerosas modificaciones sintácticas, cambios de orden en la jerarquía de la información proporcionada e introducción de frases que no se encuentran en el original⁸⁵²; Tajón, en este sentido, se permite eliminar estas referencias, con las pertinentes intervenciones ulteriores, como hemos visto. Podemos encontrar la razón de esta diferencia en el hecho de que Tajón, como autor de una *expositio*, no tuvo ni se planeó la «obligación» de remitir al original gregoriano, y en consecuencia su libertad para presentar un texto diverso del que le sirve de fuente es mayor.

En todo caso, me gustaría destacar aquí que Tajón presenta otro tipo de intervenciones que no se pueden atribuir a necesidades de forma. No tengo constancia de que algo así pueda observarse en Paterio. Son casos en los que directamente se reorienta el contenido del texto original a un tema distinto del que el papa había planteado.

⁸⁵² Cfr. F. Martello, *All'ombra di Gregorio Magno*, pp. 221-8.

Creo que se puede decir que éstas son las intervenciones más interesantes, ya que nos permiten ver con claridad a un Tajón autónomo y no a un mero compilador de Gregorio. Citaré un primer ejemplo correspondiente al prólogo a la sección de Proverbios:

Taio Caesaraugustanus, *In Proverbia*,
praefatio, lin. 10-21

In hoc ergo libro Proverbiorum Salomonis eloquia quam mystice sunt prolata ostenditur, dum parabola, id est similitudines assumptae, narrantur. Sic enim incipit: *Parabola Salomonis, filii David, regis Israhel* (Prv 1, 1). Absit enim ne hoc loco parabolam illud musicae organum sentiamus; neque enim fas est credere quod in eloquiis mysticis Salomon musicis uteretur. Nominata ergo parabola, ecce textu ipso loquente iam discimus ne iuxta textum tantummodo eius verba pensemus. Ad eandem itaque similitudinem cuncta trahenda sunt, qua figurata locutio trahit. Et in ipso quidem locutionis exordio dicta aperte prolata sunt, sed subiunctis obscurioribus implicantur. Nam plana locutione inchoat, sed verba sua per mysticos sensus graviora narratione consummat.

Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*
18, 1, 2 (CCSL 143A, p. 886)
Addidit quoque Iob, assumens parabolam suam, et ait (Iob 27, 1). Quo profectu versu ostenditur huius sanctissimi viri dicta quam mystice sint prolata, dum parabola, id est similitudo assumpta narrantur ab eo qui nihil inferius per comparisonem vel similitudinem loquitur. Absit enim ne hoc loco parabolam illud musicae organum sentiamus. Neque enim fas est credere quod in afflictione poenarum musicis uteretur, cum per scripturam suam veritas dicat: Musica in luctu importuna narratio est (Sir 22, 6). Nominata ergo parabola, ecce textu ipso loquente iam discimus ne iuxta similitudinem cuncta trahenda sunt qua figurate Ecclesia designatur. Et in ipso quidem locutionis exordio dicta aperte prolata sunt, sed subiunctis obscurioribus implicantur. Nam plana ut solet, locutione inchoat, sed verba sua per mysticos sensus graviora narratione consummat.

El texto de Gregorio corresponde al inicio del libro 18 de los *Moralia*, donde se lleva a cabo una exégesis del discurso en que Job recuerda los bienes que ha perdido. Para Gregorio, Job comienza diciendo de forma velada que en sus palabras hay sentidos figurados: tal es lo que le sugiere el «parabolam assumens», donde el papa interpreta el

significado de «parabola» como el de tropo retórico de comparación, que se define desde las gramáticas antiguas como una analogía con otra cosa («similitudo assumpta»)⁸⁵³. Job, pues, estaría diciendo específicamente que habla alegóricamente mediante «parábulas». Para Gregorio, en concreto, el discurso de Job ha de interpretarse alegóricamente en relación con la Iglesia.

Tajón toma este texto y lo adapta específicamente para que sirva de introducción al libro de los Proverbios. Desprende el contenido del fragmento de toda relación con Job y hace los pertinentes amañes para que se entienda referido al libro salomónico: el cambio de orientación es, pues, total. La selección de este pasaje por Tajón se explica porque parece haber encontrado en él un transfondo aplicable a la concepción que la tradición exegética de su momento se había formado del libro de los Proverbios, considerado portador de figuras gramaticales del mismo nombre (*parabola*) y de interpretación espiritual⁸⁵⁴.

No es el único ejemplo. Mencionaré también el caso de uno de los últimos capítulos de la sección sobre el Eclesiastés de los *Excerpta* (*In Ecclesiasten* 24). Aquí se presenta como lema un versículo que, si bien aparece citado completo en el original gregoriano (Ecl 10, 16: *Vae tibi, terra, cuius rex est puer et cuius principes mane comedunt*), el papa había ofrecido un desarrollo exegético referente sólo a una parte del mismo (*cuius principes mane comedunt*), lo que parece haber impulsado a Tajón a completar de su propia mano la exégesis:

Taio Caesaraugustanus, *In*
Ecclesiasten 24

Fuentes

Vae tibi, terra, cuius rex est puer et
cuius principes mane comedunt (Ecl
10, 16). Rex quippe non incongrue
dicitur, dum is qui praeest cura
regiminis puerilibus actibus
delectatur, et a peccati perpetracione

Hinc Isaias ait: *Puer centum*
annorum morietur, et peccator
centum annorum maledictus erit (Is

⁸⁵³ Cfr. Aelius Donatus, *Ars maior* 3, 6: «Parabole est rerum genere dissimilium comparatio».

⁸⁵⁴ Cfr. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* 6, 2, 18: «Salomon, filius David, rex Israhel iuxta numerum vocabulorum suorum tria volumina edidit, quorum primus est Masloth: quem Graeci Parabolas, Latini Proverbiorum nominant, eo quod in ipso sub comparativa similitudine figuras verborum et imagines veritatis ostenderet» (ed. C. Chaparro Gómez, *Isidoro de Sevilla*).

nequaquam subtrahitur. Cui recte Isaias ait: *Puer centum annorum maledictum erit* (Is 45, 20). Id est: vita quidem pueri in longum trahitur, ut a factis puerilibus corrigatur, sed si a peccati perpetratione nec temporis longinquitate compescitur, haec ipsa vitae longinquitas, quam per misericordiam accepit, ad cumulum maledictionis crescit.

Sequitur: *Et cuius principes mane comedunt* (Ecl 10, 16). Quia enim mane primum diei tempus est, vespere extremum, nequaquam reficiendi sumus de huius vitae prosperitate quae provenit, sed his, quae in fine diei (id est: de mundi termino) subsequuntur. Mane ergo comedunt, qui de huius mundi prosperitatibus extolluntur, et dum praesentia vehementer curant, futura non cogitant.

45, 20). Ac si aperte nos deterreat, dicens: Vita quidem pueri in longum trahitur, ut a factis puerilibus corrigatur; sed si a peccati perpetratione nec temporis longinquitate compescitur, haec ipsa vitae longinquitas quam per misericordiam accepit, ei ad cumulum maledictionis crescit. (Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 17, 7, 9, CCSL 143, pp. 854-5).

...sicut per Salomonem dicitur: *Vae tibi, terra, cuius rex est puer et cuius principes mane comedunt* (Ecl 10, 16). Quia enim mane primum diei tempus est, vespere extremum, numquam reficiendi sumus de huius vitae prosperitate quae praeuenit, sed de his quae in fine diei est, id est in mundi termino sequuntur. Mane ergo comedunt qui de huius mundi prosperitatibus extolluntur, et dum praesentia vehementer curant, futura non cogitant (Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 16, 59, 72, CCSL 143A, p. 841).

La exégesis que Tajón presenta de la parte del versículo no comentada por Gregorio (*Vae tibi, terra, cuius rex est puer*) sostiene que el rey de la tierra es un niño porque quienes ocupan un cargo de autoridad es como si se deleitaran efectivamente en actos pueriles, que se entiende son metáfora del pecado, de cuya cercanía nunca pueden desprenderse totalmente esos que desempeñan un cargo de autoridad. Se apoya a su vez en una explicación que Gregorio hace de otro versículo de Isaías (Is 45, 20: *Puer centum annorum morietur, et peccator centum annorum maledictus erit*, en *Moralia in Iob* 17, 7, 9) donde la edad de cien años del niño aquí mencionado se interpreta como el largo tiempo que Dios puede dar al pecador (en concreto, se entiende, el que ocupa

un cargo de autoridad) para redimirse, aunque si no lo hace su castigo será más intenso.

La exégesis de Tajón tiene una cierta originalidad. Agustín⁸⁵⁵ y Jerónimo⁸⁵⁶, en sendas alusiones a este versículo, consideraron igualmente que el comportamiento de los niños podía entenderse como alegoría del pecado, pero interpretaron, por eso mismo, al «rey» como el diablo; Tajón, por el contrario, hace una interpretación casi literal del «rey», considerándolo sin más como quien ocupa un cargo de autoridad en el mundo (la fórmula «qui praeest cura regiminis» puede entenderse tanto en referencia a un cargo eclesiástico como civil). La incorporación inmediatamente posterior del fragmento de Gregorio referente al versículo de Isaías deja ver que Tajón construyó la exégesis pensando en una advertencia al cristiano que tiene a otros bajo su autoridad⁸⁵⁷. Si pensamos que una obra como la presente estaba dirigida a la instrucción de los clérigos, el apunte puede ser comprensible.

Del análisis de las fuentes cabe concluir, pues, que Tajón se vio ante problemas semejantes a los que afrontó Paterio a la hora de adaptar los fragmentos gregorianos a su obra, dadas las diferencias estructurales que la separan de los escritos de Gregorio, lo que le llevó a aplicar intervenciones sobre la fuente similares (aunque no siempre) a las que se observan en el *Liber testimoniorum*. Sin embargo, del mismo modo que ocurre en las *Sententiae*, y siguiendo una línea ya inaugurada por Isidoro, Tajón no renuncia a una reformulación del texto gregoriano motivada por sus propios intereses. Esta circunstancia muestra bien que no estamos meramente ante un «Tajón

⁸⁵⁵ Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* 17, 20.

⁸⁵⁶ Hieronymus Stridonius, *In Ecclesiasten* 10, 16/17.

⁸⁵⁷ Tajón, de hecho, integra dentro de sus *Sententiae*, en su capítulo sobre los príncipes del mundo, parte esta exégesis, que ciertamente venía bien al caso del capítulo en cuestión: «Per Salomon dicitur: *Vae tibi, terra, cuius rex est puer, et cuius principes mane comedunt* (Ecl 10, 16). Rex quippe puer non incongrue dicitur, dum is qui praeest cura regiminis puerilibus actibus delectatur, et a peccati perpetratione nequaquam subtrahitur. Unde recte Isaías ait: *Puer centum annorum morietur, et peccator centum annorum maledictus erit* (Is. 45, 20), id est, vita quidem pueri in longum trahitur, ut a factis puerilibus corrigatur. Sed si a peccati perpetratione nec temporis longinquitate compescitur, haec ipsa vitae longinquitas, quam per misericordiam accepit, ei ad cumulum maledictionis crescit». Cfr. Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 5, 9 («De principibus mundi», PL 80, col. 964A/B).

compilador», según se le ha tendido a juzgar hasta ahora, sino ante un Tajón que es también un exégeta autónomo.

4.2.3 Texto de Gregorio utilizado.

Las obras de Gregorio utilizadas como fuente son, por orden de preferencia: *Moralia in Iob*, *Homiliae in Hiezechielem*, *Regula pastoralis*, *Homiliae in Evangelia* y *Dialogi*. Dedicaré a la utilización de cada obra un subarpatado separado.

4.2.3.1 *Moralia in Iob*.

La edición actual de referencia de los *Moralia* es la que Marc Adriaen preparó para la *Series Latina* del *Corpus Christianorum* entre 1979 y 1985 (CCSL 143). Su punto de referencia es el texto preparado por los padres maurinos al filo del siglo XVIII⁸⁵⁸, que él se limita a enriquecer con las lecturas de algunos códices escogidos por su procedencia o antigüedad, corrigiendo aquí y allá alguna lectura sin un criterio aparente⁸⁵⁹. La edición ha recibido duras críticas en época reciente⁸⁶⁰. Para mi propósito, de todas formas, proporciona alguna información de utilidad: Adriaen colacionó un códice visigótico de los *Moralia*, *Manchester, John Ryland's Library*, 83, el cual presenta no pocas variantes exclusivas⁸⁶¹. La mayor parte se pueden considerar corrupciones derivadas del proceso de copia, aunque se constatan también cambios de diverso grado en la redacción de algunas frases. Varias de ellas coinciden con los códices hispánicos más antiguos (de los que ya se ha hablado aquí largamente), aunque no siempre. No he encontrado correspondencias entre los *antiquiores* de los *Moralia*, catalogados hace unos años por Lucia Castaldi⁸⁶². Por lo que respecta a los códices hispánicos, hay sólo dos variantes de carácter suficientemente conspicuo –en tanto que constituyen un cambio en la formulación de la naturaleza divina de Cristo y la procedencia del Espíritu Santo– que aparecen en todos los testimonios, a saber:

⁸⁵⁸ Accesible en PL 75, col. 515-76.

⁸⁵⁹ Cfr. sus prolegómenos al texto: CCSL 143, pp. v-xxxI.

⁸⁶⁰ Cfr. L. Castaldi, *Moralia in Iob*, pp. 52-60.

⁸⁶¹ De hecho Adriaen considera que su texto quizá dependa del ejemplar que Gregorio dirigió a Leandro (cfr. CCSL 143, p. xIII). No da mayores argumentos.

⁸⁶² L. Castaldi, *Moralia in Iob*, pp. 54-56.

Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 5, 36, 46 (CCSL 143, p. 264: (Spiritus Sanctus) qui de Patre procedens et de eo quod est Filii accipiens] (Spiritus Sanctus) qui de Patre et Filio coeterno procedens et de eodem Filio accipiens *codices hispanici*⁸⁶³

Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 30, 31, 67 (CCSL 143, p. 1536): Liber dimissus dicitur, quia naturam nostram suscipiens, iniquitatis iugo nullo modo teneretur] Liber dimissus dicitur, quia ad carnem nostram veniens, iniquitatis iugo nullo modo teneretur *codices hispanici*⁸⁶⁴

La segunda de las variantes parece tener un origen hispánico claro. Como es sabido, el dogma de la doble procedencia del Espíritu Santo, que parte de la teología trinitaria de Agustín, fue reconocido por primera vez en el I Concilio de Toledo (año 400), integrado en el Credo (cláusula del *Filioque*) en el VIII (año 653), y sólo se extendió por el cristianismo en época carolingia, en el contexto de movimientos de libros y personas de origen hispánico allende los Pirineos que tiene lugar tras la invasión árabe⁸⁶⁵. Ésta es la única de las variantes aquí señaladas que se corresponde con un texto de los *Moralia* utilizado por Tajón, donde la dependencia de la «variante hispánica» es evidente. Se trata, como ya apunté al tratar de la obra, de *Sententiae* 1, 6, «De Spiritu Sancto»:

Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 1, Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*

⁸⁶³ Barcelona, *Archivo Capitular*, 102, f. 98v; Madrid, *Biblioteca Nacional*, 80, f. 94v; Toledo, *Biblioteca y Archivo Capitulares*, 11-14, f. 64r. El código Madrid, *Biblioteca de la Real Academia de la Historia*, Aemil. 5 está mutilo de esta parte, pero atestigua la variante hispánica su probable copia Madrid, *Biblioteca de la Real Academia de la Historia*, Aemil. 1, f. 37v. Conviene con el texto de Adriaen los siguientes *antiquiores* de los *Moralia*: Città del Vaticano, *Biblioteca Apostolica Vaticana*, Pat. lat. 245 (s. VIII/IX, ¿Sankt Gall?), f. 166v; London, *British Library*, Add. 24143 (s. IX, ¿Corbie?), f. 56v; München, *Bayerische Staatsbibliothek*, Clm 6300 (s. VIII ex., Italia septentrional), f. 145r; Sankt Gallen, *Stiftsbibliothek*, 206 (s. IX, Sankt Gall), f. 301r.

⁸⁶⁴ Barcelona, *Archivo Capitular*, 102, f. 320r; Madrid, *Biblioteca Nacional*, 80, f. 421v; Madrid, *Biblioteca de la Real Academia de la Historia*, 5, f. 138r; Toledo, *Biblioteca y Archivo Capitulares*, f. 350r. Conviene con Adriaen el *antiquior* Città del Vaticano, *Biblioteca Apostolica Vaticana*, Pal. lat. 585 (s. IX, Galia), f. 151r.

⁸⁶⁵ Cfr. A. Barbero, *Los «síntomas españoles» y la política religiosa de Carlomagno*, pp. 99-103; A. E. Siecienski, *The Filioque*, passim.

6 (PL 80, col. 737C)

Sanctus Spiritus de Patre et Filio
coaeternus procedens, tenuiter notitiae
nostrae infirmitatis infunditur.

5, 36, 65 (CCSL 143, p. 264)

Et vocem quasi aurae lenis audivi
(Iob 4, 16). Quid ergo per vocem
aurae lenis nisi cognitio sancti
Spiritus designatur, qui de Patre
procedens et de eo quod est Filii
accipiens^a, nostrae tenuiter notitiae
infirmitatis infunditur?

^a de Patre... Filii accipiens] de Patre et
Filio coaeterno procedens et eodem
Filio accipiens *codd. hispp.*

No sería imposible que Tajón, en su proceso de revisión de los *Moralia*, haya intervenido sobre el texto en este punto para acomodarlo a la extrema sensibilidad hispánica sobre la materia pneumatológica. No obstante, teniendo en cuenta los datos de que disponemos, este extremo es totalmente especulativo.

Sea como fuere, nuestro texto de los *Excerpta* mantiene correspondencia con algunas variantes menores presentes en los códices hispánicos. No puede afirmarse que toda variante de los códices hispánicos frente a Adriaen respondan exclusivamente a un texto hispánico, pero es probable que algunas de ellas sí, principalmente las que no encuentran correlación con los *antiquiores* de los *Moralia* ni ningún otro testimonio empleado por Adriaen. Al trabajar sobre estas secciones de texto he podido contrastar las variantes del código de Manchester usado por Adriaen (*J*) con *Barcelona, Archivo Capitular*, 102 (*B*), *Madrid, Biblioteca Nacional*, 80 (*M*) y *Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia*, Aemil. 5 (*A*), así como *Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia*, 1 (*R*), copia de *A*, para las partes que a éste le faltan:

Taio Caesaraugustanus, *In Cantica*
43, lin. 2-3

Florescunt quippe vineae cum mentes
fidelium bona opera proponunt.

Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*
12, 53, 60 (CCSL 143A, p. 666)⁸⁶⁶

Florent^a quippe vineae cum mentes
fidelium bona opera proponunt.

^a florent] florescunt *B J M R*

⁸⁶⁶ Conviene con el texto de Adriaen el *antiquior Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana*, Vat. lat. 583, f. 73v.

Taio Caesaraugustanus, *In Proverbia*
30, lin. 1-3

Iusti quippe electi ab omni strepitu
saeculari ad corda sua redeunt, ibique
ascendunt tribunal mentis atque ante
oculos sese proximorum statuunt.

Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*
19, 22, 35 (CCSL 143A, p. 984)

Intus^a quippe ab omni strepitu
saeculari ad corda sua redeunt,
ibique ascendunt tribunal mentis
atque ante oculos se et proximum^b
statuunt.

des. R ^a intus] iustus *sed* iusti *p. c. B* ^b
se et proximum] esse proximorum *B*,
sese proximorum *J M*

Taio Caesaraugustanus, *In*
Sapientiam 8

Sententia quippe a sensu vocata est, et
recta quae intelligit non ex sola
scientia, sed etiam ex sententia dicere
appetit, qui nequaquam appetit
tantummodo sciendo dicere, sed
sentiendo desiderat experiri quod
dicit.

Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*
23, 17, 31 (CCSL 143B, p. 1167)⁸⁶⁷

Sententia quippe a sensu vocata est,
et recta quae intelligit non ex sola
scientia, sed etiam ex sententia
dicere appetit, qui nequaquam^a
tantummodo sciendo dicere, sed
sentiendo desiderat experiri quod
dicit.

^a nequaquam (*A B M R*)] appetit *add. J*

Taio Caesaraugustanus, *In*
Ecclesiasten 16, lin. 2-7

... quasi in tenebris mirari lucis
claritatem nesciunt quam numquam
viderunt; cumque in forma eius
pulchritudinis non tenduntur, in
semetipsis libenter quotidie
deformiores fiunt. Nam quisquis
eius radiis tangitur, sua illi
manifestius fortitudo monstratur, et

Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*
32, 1, 1 (CCSL 143B, p. 1626)⁸⁶⁸

... quia siti^a in tenebris mirari lucis
claritatem nesciunt quam numquam
viderunt; cumque in forma eius
pulchritudinis non tenduntur, in
semetipsis libenter quotidie
deformiores fiunt. Nam^b quisquis
eius radiis tangitur, sua illi
manifestius tortitudo monstratur, et

⁸⁶⁷ Convienen con el texto de Adriaen los *antiquiores* London, *British Library*, Add. 11878, ff. 29v-30r y Paris, *Bibliothèque Nationale de France*, lat. 2206 (f. 16r).

⁸⁶⁸ Convienen con el texto de Adriaen los *antiquiores* Città del Vaticano, *Biblioteca Apostolica Vaticana*, Pal. lat. 249, ff. 1v-2r, *Sankt Gallen*, *Stiftsbibliothek*, 210, p. 5; *Würzburg*, *Universitätsbibliothek*, M.p.th.f.149a, f. 2r.. Lee *quasi* en lugar de *quia siti* el *antiquor* Berlin, *Staatsbibliothek zu Berlin*, theol. lat. 2° 354, f. 130r.

eo verius invenit, quantum flectatur
in vitio...

eo verius invenit, quantum flectatur
in vitio...

^a quia siti] quasi A B J R, quia si *p. c.*
M · ^b nam (*M*)] quum *add. B J R*

Si bien el primer caso no resulta de demasiado interés, ya que se trata de una simple variación entre un verbo y su frecuentativo correspondiente, las otras variantes son claramente dos errores de copia que Tajón ha heredado de su modelo. La forma «sese proximorum» parte posiblemente de una corrupción de «se et» en «sese» que resultó en una posterior enmienda de «proximum» en «proximorum»; mientras, la adición de «appetit» del siguiente ejemplo está concebida para dotar de un verbo personal a la oración de infinitivo, pero es una adición torpe, ya que el infinitivo «dicere» depende evidentemente del «desiderat» de la oración siguiente. En el último ejemplo, la lectura «quasi», probablemente corrupción de «quia siti», aparece también en la mayor parte de manuscritos hispánicos antiguos.

He comprobado también si otros aparentes errores de arquetipo se encuentran sólo en alguno de los testimonios *A B M R* en lugar de en *J*, pero no he hallado coincidencias significativas.

No hay, ni mucho menos, una correlación absoluta entre Tajón y todos los códices hispánicos. Al menos por lo que respecta a los *Excerpta*, la mayor parte de coincidencias se dan con el manuscrito *J*. En cualquier caso, no pocas de las variantes de nuestro autor encuentran correlación en los códices hispánicos. A título de hipótesis, el deseo de unir en un solo códice la obra entera de los *Moralia* (algo probablemente posterior a los años de dominio visigótico) debió de llevar a que se echara mano de códices de las distintas partes con textos diferentes, lo que puede explicar las correlaciones aleatorias de Tajón con los códices hispánicos y de los diversos códices entre sí. Las coincidencias entre las variantes recogidas por Adriaen del códice *J* y las que he colacionado en *M*, por ejemplo, desaparecen a partir del libro 23 (cuando comienza la quinta parte), aunque son muy frecuentes antes; por el contrario, las coincidencias entre *J* y (*A*) *R* se mantienen en estos últimos libros de la obra. Sea como fuere, el

contraste entre las variantes de Tajón y el texto de los códices hispánicos puede considerarse útil como indicio para distinguir errores de arquetipo propios de Tajón de «errores de tradición» hispanica.

4.2.3.2 *Homiliae in Hiezechielem*.

La edición de referencia de las *Homiliae in Hiezechielem* continúa siendo la publicada en 1971 en el *Corpus Christianorum*, a cargo de Marc Adriaen (CCSL 142). Como ocurre con la edición de este autor de los *Moralia*, ésta ha recibido notables valoraciones negativas por lo deficiente de su método crítico⁸⁶⁹. Adriaen se limita a enriquecer el texto de la edición maurina⁸⁷⁰ con las lecturas de algunos códices escogidos sin especificar el criterio, aplicando correcciones esporádicas de dudoso valor.

En todo caso, en los últimos años el conocimiento sobre la historia de este texto ha experimentado importantes avances. De ello ya hablé en la segunda parte de este trabajo, tratando de las obras que Tajón habría podido copiar en Roma. Sabemos que las dos partes en que se dividen estas homilias no fueron revisadas ni copiadas a la vez: sólo la primera contó con una revisión de autor, ocho años después (esto es, en el año 600) de que las homilias que se contienen en ella fueran pronunciadas *coram populo*. En el proceso de revisión, según ha argumentado Castaldi y se explicó aquí más atrás, fueron eliminados algunos pasajes originales y otros fueron trasladados a los *Moralia* o la segunda parte de las homilias, hecho que puede probarse mediante el análisis del texto del *Liber testimoniorum* de Paterio, que depende de la versión previa a la revisión y, en consecuencia, atribuye a la primera parte de las *Homiliae in Hiezechielem* pasajes desaparecidos o que se hallan en los otros dos textos mencionados.

La segunda parte, por el contrario, viene introducida por un prólogo sin destinatario, donde el principal evento que se narra, la cercanía de los ejércitos del rey lombardo Agilulfo que se dirigen a Roma tras atravesar el Po, parece un acontecimiento contemporáneo y contado con ansia y temor; además, la estructura del período en el conjunto de homilias de esta parte parece reflejar una exposición

⁸⁶⁹ Cfr. en general L. Castaldi, *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, pp. 8-14.

⁸⁷⁰ Accesible en PL 76, col. 785-1072.

oral⁸⁷¹. Las citas de esta parte presentes en Paterio no arrojan tampoco diferencias significativas, a diferencia de lo que ocurre en la primera parte, como hemos visto. Lo más probable, por lo tanto, es que el texto circulante de las homilías dependa de la transcripción taquigráfica custodiada en el archivo de Letrán, similar a la que usó Paterio para la primera parte todavía no revisada por Gregorio, y que por lo tanto éste nunca hubiera llegado a revisar el texto y consentir su publicación.

A diferencia de lo que ocurre con otras obras gregorianas, no contamos con estudios sobre la tradición hispánica de estas homilías, ni siquiera con la colación de algún códice de área ibérica que pudiera servir como guía. El cotejo entre el texto de nuestros *Excerpta* (caracterizado, como es obvio, por algunos aparentes errores de arquetipo, la mayoría corrupciones menores) con el texto y el aparato crítico de la edición de Adriaen no arroja similitudes significativas con ningún testimonio⁸⁷².

De todas formas, cabe apuntar que Tajón es, a lo que yo sé, el primer autor después de Paterio que utiliza claramente la segunda parte de las homilías sobre Ezequiel, la cual es, como ya apunté más atrás, uno de los mejores candidatos para identificar con los volúmenes de Gregorio faltantes en España que Tajón habría copiado con su estancia en Roma. El dato es significativo, y sería digno de evaluar hasta qué punto la difusión primitiva de esta parte de las homilías puede remitir a un origen hispánico, como ocurre con Paterio.

Cabe apuntar algo más. Lucia Castaldi ha defendido la existencia de dos redacciones de la segunda parte, α y β , de las cuales sólo la primera habría sido considerada texto auténtico por parte de Adriaen⁸⁷³. La redacción β está presente en uno de los códices utilizados por Adriaen (*Zürich, Zentralbibliothek*, Rh.92, siglo VIII/IX), que no evaluó convenientemente los cambios textuales que en

⁸⁷¹ Cfr. L. Castaldi, *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, p. 39.

⁸⁷² Cabe decir que he comprobado si las lecturas exclusivas de Tajón encontraban correspondencia con los códices *Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia*, 32 (siglo X) y *Madrid, Biblioteca Nacional*, 209 (siglo XI), de origen hispánico y digitalizados en abierto, pero el resultado es negativo.

⁸⁷³ Cfr. toda la argumentación en L. Castaldi, *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, pp. 7-25.

él aparecen, así como en un buen número de testimonios citados por Castaldi, del siglo IX en adelante⁸⁷⁴. Se caracteriza esta segunda redacción aparentemente por algunos añadidos en las últimas homilías que en α no aparecen, y sobre todo por algunas transformaciones en la exégesis en los primeros párrafos de la novena homilía, donde Gregorio comenta la visión del profeta Ezequiel que ocupa Ez 40, 1-44. Castaldi argumenta de forma convincente que los cambios están motivados para evitar contradicciones con la exégesis de la décima homilía, donde se vuelve a comentar parte del mismo capítulo de Ezequiel. Como quiera que sea, ni Tajón ni Paterio citan pasajes de esta sección que permitan dirimir la presencia de estas dos redacciones en la tradición indirecta. Lo que sí transmite Tajón en nuestros *Excerpta* es un pasaje donde la redacción β habría incorporado uno de los añadidos; sin embargo, éste no aparece en nuestro autor. El detalle escapó a Castaldi, sin duda por la deficiente indicación de fuentes por parte de Vega:

Taio Caesaraugustanus <i>In Cantica</i> 20, lin. 24-7	Gregorius Magnus, <i>Homiliae in</i> <i>Hiezechielem</i> 2, 10, 23 (α)	Gregorius Magnus, <i>Homiliae in</i> <i>Hiezechielem</i> 2, 10, 23 (β)
Myrrhae ergo et turis sacrificium offerunt qui et carnem afficiunt, ne eis corruptionis vitia dominantur, et redolentem in conspectu Domini amoris sui hostiam incendunt seque ipsos Domino in sanctis virtutibus exhibent.	Myrrhae ergo et turis sacrificium offerunt qui et carnem afficiunt, ne eis corruptionis vitia dominantur, et redolentem in conspectu Domini amoris sui hostiam incendunt seque ipsos Domino in sanctis virtutibus exhibent.	Myrrhae ergo et turis sacrificium offerunt qui et carnem afficiunt, ne eis corruptionis vitia dominantur, et redolentem in conspectu Domini amoris sui hostiam incendunt: <u>myrrha itaque quia se cruciant et cruciando se a vitiis conservant; tus vero quia Dei visionem diligunt ad quam pervenire medullitus inardescunt; seque ipsos Domino in sanctis virtutibus</u>

⁸⁷⁴ L. Castaldi, *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, pp. 15-17.

exhibent.

Si es cierta, pues, la hipótesis de Castaldi, Tajón habría utilizado la redacción α . Si ésta fue también la única versión circulante en área hispánica en época primitiva está todavía por evaluar⁸⁷⁵.

4.2.3.3 *Regula pastoralis*.

La historia de la crítica textual sobre la *Regula pastoralis* se ha concentrado por ahora en un único códice, *Troyes, Bibliothèque Municipale*, 504 (s. VI), testimonio coetáneo a Gregorio y salido directamente del archivo pontificio. El manuscrito es un testimonio precioso de dos fases de redacción superpuestas: una (T_1) correspondiente a la redacción original del manuscrito, y otra (T_2) fruto de correcciones sobre el texto⁸⁷⁶. Las intervenciones de T_2 son habitualmente pequeñas correcciones de términos, adiciones de texto, sustitución de pasajes enteros y un paso sistemático de las citas bíblicas a la versión de la Vulgata. Parece seguro, según se ha argumentado, que el texto de T_2 responda a intervenciones llevadas a cabo en la cancillería pontificia a instancias de Gregorio mismo.

Por lo que respecta a Tajón, el texto de los *Excerpta* transmite de forma casi sistemática las variantes de T_2 :

In Proverbia 14, lin. 6-7: fili, attende sapientiam meam...
custodias cogitationes *Taio* T_2] audi fili disciplinam patris
tui T_1

In Proverbia 36, lin. 4: in id *Taio*] id T_2 idem T_1

⁸⁷⁵ Castaldi cita un testimonio hispánico entre los testimonios de α : *Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón*, Ripoll 52 (s. X-XI). Por el contrario, no cita ningún testimonio de β de origen hispánico. Puedo confirmar que los antes citados códices *Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia*, 32 (siglo X) y *Madrid, Biblioteca Nacional*, 209 (siglo XI) son también testimonios de α . En el catálogo de manuscritos de las *Homiliae in Hiezechielem* disponible en el sitio web de mirabile.it encuentro los siguientes testimonios de origen hispánico indudable anteriores al siglo XII, que lamentablemente no he podido tener a disposición: *Barcelona, Archivo Capitular*, 62 (siglo XI) y *Toledo, Biblioteca y Archivo Capitulares*, 9-6 (siglo X).

⁸⁷⁶ Si bien ha habido cierta discusión en torno al papel desempeñado por Gregorio en estas intervenciones, el detenido examen de Paolo Chiesa, que ha tipificado concienzudamente los tipos de cambios operados sobre el texto, ha zanjado la cuestión. Cfr. P. Chiesa, *Gregorio al lavoro*, pp. 31-99.

In Proverbia 48, lin. 12: cetera *Taio* T_2] reliqua T_1

In Proverbia 51, lin. 3: nolumus *Taio* T_2] om. T_1

In Proverbia 56, lin. 8: per avaritiae nequitiam *Taio* T_2] per avaritiam T_1

In Proverbia 61, lin. 23-4 / *In Ecclesiasten* 22, ll. 9-10: qui offert sacrificium... in conspectu patris sui *Taio* T_2] qui immolat sacrificum de substantia pauperis ac si mactet filium in conspectu patris T_1

In Proverbia 78, lin. 15: correptionis *Taio* T_1] correctionis T_2

In Ecclesiasten 13, lin. 5: despectionem *Taio* T_2] despectum T_1

In Cantica 48, lin. 10-5: Ecclesia quippe in hortis habitat... animas anhelat *Taio* T_2] om. T_1

In Ecclesiasten 25, lin. 1-2: panem tuum et vinum... cum peccatoribus *Taio* T_2] distribue panem tuum et vinum tuum hominibus iustis et ne dederis ea peccatoribus T_1

La situación parece convenir con la de los códigos hispánicos, que, según indica Paolo Chiesa, transmiten de forma casi constante T_2 ⁸⁷⁷. La única coincidencia de Tajón con T_1 es relativa al doblete «correptio – correctio», que forma parte de las variantes poligenéticas más habituales en toda tradición de un texto latino de las características de Tajón o Gregorio. Poco más se puede decir. Por lo demás, es posible hallar no pocos errores de arquetipo en Tajón que podrían encontrarse en el antígrafo utilizado, cuestión que podrá certificarse cuando dispongamos de algún estudio sobre la tradición hispánica de esta obra.

⁸⁷⁷ P. Chiesa, *Gregorio al lavoro*, p. 34.

4.2.3.4 *Homiliae in Evangelia*.

Las *Homiliae in Evangelia* cuentan con una edición a cargo de Raymond Étaix (CCSL 141). Mérito de este autor es haber identificado al menos dos fases de redacción, α y β , diferenciadas en buena medida por lo que en la *Regula pastoralis* distingue a los dos textos del código de Troyes: correcciones puntuales de redacción, intervenciones sobre el contenido y un paso sistemático de las citas bíblicas a la versión de la Vulgata. Haciéndose cargo del alto grado de contaminación que caracteriza a este texto, Étaix renuncia a ofrecer un *stemma* y opta por aislar los testimonios por áreas geográficas⁸⁷⁸.

Los testimonios de área ibérica anteriores al siglo XII convienen en transmitir una recensión específica de β caracterizada por un notable número de variantes comunes. Étaix afirma, aunque sin dar pruebas específicas, que ésta es la versión transmitida tanto por las *Sententiae* como por los *Excerpta*, que serían los testimonios más antiguos de dicha recensión, ante la imposibilidad de certificar si realmente Isidoro llegó a conocer las homilias⁸⁷⁹.

Por lo que respecta a nuestro texto, podemos probar con seguridad la afirmación de Étaix. Aunque Tajón no utiliza grandes secciones de texto de esta obra de Gregorio, los *Excerpta* convienen con las variantes de los códigos *B* (*Orléans, Bibliothèque Municipale*, 173) y *S* (*Paris, Bibliothèque Nationale de France*, nouv. acq. lat. 2167), los dos testimonios de esta «recensión hispánica» que Étaix cita en su aparato crítico. Podemos citar un único pasaje:

Taio Caesaragustanus, <i>In Cantica</i> 6, lin. 7-10	Gregorius Magnus, <i>Homiliae in Evangelia</i> 33, 7 (CCSL 141 p. 205)
In illis ergo cordibus Dominus requiescit, quae amor praesentis saeculi non incendit, quae carnis desideria non exurunt, quae incensa suis anxietatibus in huius <u>saeculi</u>	In illis ergo cordibus Dominus requiescit, quae amor praesentis saeculi non incendit, quae carnis desideria non exurunt, quae incensa suis anxietatibus in huius mundi ^a

⁸⁷⁸ Cfr. los prolegómenos a su edición: CCSL 141, pp. v-LXXIV.

⁸⁷⁹ Cfr. CCSL 142, pp. xx-xxix. Efectivamente, aunque Cazier ofrece un catálogo de fuentes de las *Sententiae* de Isidoro procedentes de las *Homiliae in Evangelia*, las citas no son literales y existen notables diferencias de contenido, como vimos aquí más atrás. Niega directamente la procedencia gregoriana C. Codoñer, *La «sententia» y las «Sententiae» de Isidoro de Sevilla*, pp. 3-40.

concupiscentiis non inardescunt.

concupiscentiis non arescunt^b.

^a mundi om. *BS* ^b arescunt] ardescunt *BS*

Especialmente significativo es el *saeculi* que figura en Tajón, que encuentra explicación como enmienda a una omisión similar a la que comparten *B S*.

4.2.3.5 *Dialogi*.

Los *Dialogi* no cuentan por ahora con una edición crítica plenamente satisfactoria, y es necesario todavía recurrir a la edición provisional publicada entre 1978 y 1980 por Adalbert de Vogüé (SC 251, 260, 265). Su presencia en los *Excerpta* es muy escasa: únicamente tres citas directas distribuidas en cuatro capítulos (*Dialogi* 3,37 en *In Ecclesiasten* 6; *Dialogi* 4,4 en *In Ecclesiasten, praef.* e *In Ecclesiasten* 33; y *Dialogi* 4,48 en *In Ecclesiasticum* 21). Nada interesante se saca de la comparativa: los aparentes errores de arquetipo de Tajón no comparecen en el aparato de variantes confeccionado por De Vogüé.

En el seno de una conocida polémica habida en los últimos años del siglo XX en razón de una tesis sostenida reiteradamente por Francis Clark con la que pretendía negar la autoridad gregoriana de los *Dialogi*⁸⁸⁰, la prueba de Tajón fue sacada a colación en numerosas ocasiones, junto a otros escritos del siglo VII, con el fin de debatir su pertinencia como testimonios de un conocimiento real de los *Dialogi* en época temprana. Clark, apoyándose en las particularidades que presentan los *Dialogi* en el plano de contenido, que en no pocos puntos aparentan diverger del pensamiento gregoriano reconstruible a través de sus otras obras, así como en la ausencia de testimonios manuscritos tempranos y —supuestamente— también de *Fortleben* hasta épocas relativamente tardías, considera que los *Dialogi* habrían sido escritos en realidad por un compilador anónimo de finales del siglo VII («the Dialogist»), que habría fundido sus propios desarrollos narrativos (los relatos milagrosos de los santos) con material relativo a reflexiones exegéticas y doctrinales de autoría realmente gregoriana, pero nunca publicado por el pontífice, que para entonces habría

⁸⁸⁰ F. Clark, *The Authenticity of Gregorian Dialogues*, pp. 429-43; Id., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, 2 vols.; Id., *The 'Gregorian' Dialogues*.

podido hallar en el archivo de Letrán (los *IGP*: «Inserted Gregorian Passages»). Clark cree que el empleo aparente que Tajón hace de los *Dialogi* se debe en realidad al uso de la forma original de estos *IGP*, que habría conocido durante su documentada estancia en el archivo pontificio⁸⁸¹.

La tesis de Clark fue rebatida en numerosas ocasiones⁸⁸². La crítica conviene en que sus esfuerzos por negar la autenticidad de toda la tradición indirecta que hace uso de los *Dialogi* durante el siglo VII carecen de la suficiente fuerza argumentativa, al igual que sus intentos por demostrar contradicciones evidentes de pensamiento entre los *Dialogi* y las restantes obras de Gregorio. *A priori*, en cualquier caso, a la luz de lo que se ha visto aquí hasta ahora, no hay nada que se oponga a que Tajón hubiera podido echar mano de la obra misma de los *Dialogi*. El tratamiento que el obispo cesaraugustano hace de los fragmentos de los *Dialogi* que extracta es plenamente coherente con el que practica con respeto a las demás obras, y el hecho de que fuera capaz de hallar en ellos un tratamiento específico de cuestiones doctrinales y exegéticas no resulta sorprendente para alguien que tuvo en sus manos y se esforzó en leer concienzudamente la mayor parte de la producción literaria de Gregorio.

En todo caso, alguna de las apreciaciones de Clark sobre el uso que Tajón hace de las obras gregorianas merece ser respondida. En uno de los trabajos que dio origen a la polémica⁸⁸³, el estudioso inglés alude a un capítulo de las *Sententiae*⁸⁸⁴ donde Tajón parece reunir dos pasajes de los *Moralia* y los *Dialogi* en torno a los distintos tipos de sueños y los peligros de los sueños ilusorios. El capítulo de las *Sententiae* es una reproducción exacta de *In Ecclesiasticum* 21, mencionado más atrás, donde se trata de los tipos de sueños, por lo que las palabras de Clark son en realidad aplicables a nuestra obra. Aquí el obispo cesaraugustano, como ya he señalado, extractó un pasaje de los *Moralia* donde Gregorio ofrecía una clasificación de las

⁸⁸¹ Cfr. F. Clark, *The Pseudo-Gregorian Gregorian Dialogues*, vol. 1, pp. 94-104.

⁸⁸² Cfr. P. Meyvaert, *The Enigma of Gregory*, pp. 335-81; R. Godding, *Les Dialogues... de Grégoire le Grand*, pp. 201-29; A. de Vogüé, *Grégoire le Grand*, pp. 281-348; Id., *Les Dialogues, oeuvre authentique*, pp. 27-40; Id., *Grégoire le Grand est-il l'auteur*, pp. 158-61.

⁸⁸³ F. Clark, *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, vol. 2 pp. 566-72.

⁸⁸⁴ Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 4, 7.

distintas clases de sueños, pasaje que el mismo Gregorio había reproducido con un alto grado de literalidad y ampliado en sus *Dialogi*. Tajón recoge e incorpora al texto de los *Moralia* la información adicional de los *Dialogi*, insertándola de forma «cruzada» con el texto de los *Moralia*.

Clark, que no estudió convenientemente el tratamiento de fuentes por parte de Tajón, considera que pensar que en este punto el obispo «fundió» dos pasajes distintos de obras diversas es poco realista, y realiza una exhaustiva subdivisión de todo el capítulo en pequeñas unidades de sentido (U, V, X, Y y Z, donde X sería el fragmento traído desde los *Dialogi*) con la que pretende probar que realmente el texto entero tendría que haber pertenecido a un discurso unitario. Ello le lleva a hipotetizar que Tajón se estaría basando en una versión primitiva de los *Moralia*⁸⁸⁵.

Ya se ha mencionado aquí que este capítulo sobre los sueños es uno de los varios ejemplos en los que Tajón inserta el fragmento de una fuente secundaria si hay algo en la principal que lo motive, cosa que por lo demás se deja entender en la descripción de su método de trabajo presente en la carta a Eugenio. Con un único ejemplo en la mano, sin contar con pruebas ceñidas a los testimonios manuscritos, y sabiendo además que no hay nada en este pasaje que vaya en contra del uso que Tajón hace de las fuentes, pensar que estamos ante una versión primitiva de los *Moralia* no parece una hipótesis convincente.

4.2.4 El texto bíblico.

Tajón parece seguir el texto bíblico de Gregorio, aunque naturalmente existen fluctuaciones «de arquetipo» y entre los manuscritos, cosa normal con el texto de la Escritura en esta clase de obras, donde el copista puede reproducir un texto diverso del que tiene delante, habitualmente el que conoce de memoria. La adhesión de Tajón a Gregorio se comprueba bien en el hecho de que, cuando junta dos extractos que comentan una misma cita, hay ocasiones en que la

⁸⁸⁵ «The conclusion from all this is that Section X formed part of what Gregory originally wrote in the *Moralia*, and that it somehow dropped out of the received text transmitted to posterity. (...) one would naturally suppose that he was drawing from a single source, using a full original text of the *Moralia* which included the 'lost' passage» (F. Clark, *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, vol. 2, p. 571).

versión que Gregorio había utilizado para cada uno de ellas era divergente⁸⁸⁶, y Tajón mantiene esas diferencias. Por ejemplo, en *In Proverbia* 46, donde se comenta Prv 18, 3, el primer extracto utilizado (*Moralia in Iob* 7,37,57, de donde se sacó la versión para la cita del lema) cita «*Impius cum profundum venerit peccatorum*», mientras que por su parte un segundo extracto adjuntado más adelante (*Moralia in Iob* 26,37,69) cita «*Peccator cum venerit profundum malorum*»⁸⁸⁷. Ambas citas son las que hayamos en los originales de los *Moralia*, según fija Adriaen.

De todas formas se pueden ver también trazos de un texto bíblico «hispánico» en toda la tradición; así Ps 77, 34 aparece como: «Cum occideret eos, tunc *quaerebant* eum» (citado en *In Proverbia* 15), en la forma que Ayuso fija para MO, frente a Gregorio: «Cum occideret eos, tunc *requirebant* eum»; también Ps 107, 11 «Salvum me *fac* dextera tua» aparece como «Salvum me *faciat* dextera tua» (*In Cantica* 12), lectura exclusiva de algunos códices de MO⁸⁸⁸. ¿Quiere esto decir que Tajón utilizó un texto de Gregorio donde las citas ya habían pasado a la versión hispánica? Sería osado afirmarlo, porque la lectura de Ps 53, 5, que en el índice bíblico de la tercera parte de los *Moralia* nos aparecía en la versión de MO («Quoniam alieni insurrexerunt *adversum* me, et fortes quesierunt animam meam»), aquí figura en la forma exclusiva de Gregorio («Quoniam alieni insurrexerunt *in* me, et fortes quesierunt animam meam», citado en *In Proverbia* 16). También hay que apuntar que Ps 9, 24: «Quoniam laudatur peccator in desideriiis animae suae, et qui *iniqua gerit*, benedicetur» (en *In Proverbia* 1) transmite la forma de Gregorio frente a MO, que es *iniquae agit*, si bien es cierto que *iniqua gerit*

⁸⁸⁶ Como ya se ha dicho más atrás, Gregorio parece haber compuesto su propio texto bíblico mediante la consulta de varias versiones distintas, si bien en algunas de sus obras haya pasado deliberadamente el texto a la versión de la Vulgata con posterioridad.

⁸⁸⁷ A Tajón no parece preocuparle la discordancia, a pesar de ser totalmente obvia, como podemos ver: «*Impius cum in profundum venerit peccatorum, contemnit*. Quisquis impietati succumbit, vitam profecto iustitiae moriendo derelinquit. Qui vero etiam post peccatum mole desperationis obruitur, quid aliud quam post mortem inferni supplicio sepelitur? *Peccator*, inquit, *cum venerit in profundum malorum, contemnit*. Redire namque dissimulat, quia misereri sibi posse desperat, sed cum desperando amplius peccat, quasi puteo suo fundum subtrahit, ne ubi retineri possit inveniat» (*In Proverbia* 46).

⁸⁸⁸ T. Ayuso, *La Vetus Latina Hispana*, p. 932.

aparece citado por Martín de Braga, al decir de Ayuso, que se sirve de la clásica edición de Barlow⁸⁸⁹.

4.3. «AÑADIDOS»: *DE AENIGMATIBUS IN SALOMONE* Y OTROS OPÚSCULOS SIN TÍTULO.

4.3.1 Generalidades.

La tradición manuscrita de los *Excerpta* es portadora también de un conjunto de opúsculos exegéticos referidos a Proverbios o Eclesiastés, todos los cuales menos uno (el *De aenigmatibus in Salomone*, publicado bajo el nombre *De aenigmatibus Salomonis*) se hallan aún inéditos. Parecen haber sido incluidos como una suerte de complemento a la exégesis de los *Excerpta* (de ahí el nombre de «añadidos» con que me referiré a ellos en conjunto) y es una posibilidad razonable que procedan de la mano de Tajón. Aquí haré en primer lugar una presentación de todos ellos, estudiaré sus fuentes y finalmente pasaré a tratar de la cuestión de la autoría. La configuración de la serie *Excerpta* + añadidos como colección exegética viene reforzada, por cierto, por la transmisión en las dos ramas de la tradición de nuestros códices de sendos comentarios al Cantar de los Cantares de Gregorio de Elvira y Justo de Urgel⁸⁹⁰.

El *De aenigmatibus in Salomone*, como digo, es el único que hasta ahora ha sido llevado a la imprenta, y el único que ha recibido la atención de la crítica. Cuenta con ediciones a cargo de Gotthold Heine⁸⁹¹, Felipe Fernández⁸⁹² y Vega⁸⁹³. La edición de este último fue reimpresa en el *Supplementum Patrologiae Latinae*⁸⁹⁴.

El título que todas las ediciones dan a este opúsculo es *De aenigmatibus Salomonis*, que es incorrecto a la vista de la tradición manuscrita. Heine y Fernández lo titularon así porque ése era el título que se le daba en su manuscrito modelo, el testimonio tardío *Madrid*,

⁸⁸⁹ T. Ayuso, *La Vetus Latina Hispana*, pp. 408-9.

⁸⁹⁰ Aunque no se habla exactamente de «colección exegética», la crítica ya ha advertido la existencia de una «familia de manuscritos» con Tajón + Gregorio de Elvira + Justo. Cfr. R. E. Guglielmetti, *Il commento «Vox Ecclesie» al Cantico dei Cantici*, pp. 45-67.

⁸⁹¹ G. Heine, *Bibliotheca anecdotorum*, vol. 1, pp. 196-200.

⁸⁹² F. Fernández, *Justo de Toledo*, pp. 1-14.

⁸⁹³ Á. C. Vega, *ES* 56, pp. 411-9.

⁸⁹⁴ PLS 4, col. 1680-793.

Biblioteca Nacional, 13086; Vega, pese a basarse en el más antiguo – y ascendiente del código madrileño– *Lérida, Archivo Capitular*, Rc-0019, donde figura el nombre correcto, prefirió el título que ya le había dado la crítica. Aquí, sin embargo, me referiré a él como *De aenigmatibus in Salomone*, que es la forma atestiguada por los manuscritos antiguos y posiblemente la original. Por lo demás, Heine y Fernández dan como autor del opúsculo a Justo de Toledo, el mismo que figura en su antígrafo, mientras que Vega rechaza tal autoría y propone en su lugar a Tajón.

Este *De aenigmatibus in Salomone* es un pequeño tratado exegético centrado en el libro de los Proverbios. El texto comienza con un prólogo donde se indica que en las obras de Salomón pueden hallarse las figuras retóricas del «enigma», el «proverbio» y la «parábola», ofreciendo también la definición de cada una de ellas. El primer capítulo es la explicación de un versículo de Proverbios bajo la forma de la parábola, tras lo que sigue una serie de capítulos que explican versículos bajo la forma del enigma, siempre del libro de Proverbios. La figura en sí del «proverbio» no aparece ejemplificada en ningún caso.

Los demás textos que figuran en la tradición textual de los *Excerpta* gregorianos carecen originalmente de título. Hay una serie de tres comentarios relativamente extensos. El primero de ellos es un tratado exegético sobre el poema acróstico de la mujer fuerte que figura al final de Proverbios (Prv 31, 10-31), que en su práctica totalidad se interpreta en clave eclesiológica. Otro es un comentario a Ecl 3, 2-8, donde el texto bíblico enumera diversas situaciones y actividades de la vida del hombre comenzando siempre con la palabra *tempus* (*tempus nascendi et tempus moriendi, tempus plantandi et tempus evellendi*, etc.), lo cual se interpreta aquí en clave cristológica, eclesiológica y escatológica. El último es un tratado a Ecl 11, 9 – 12, 7, versículos en que el texto bíblico anima a disfrutar de los días de juventud, pero acordándose del Creador, antes de que lleguen los males de la vejez. Su interpretación es principalmente moral y escatológica. Estos tres textos tienen una distribución desigual en los manuscritos, presentándose, por un lado, después de los *Excerpta*, y, por otro, integrado en ellos: el añadido sobre la mujer fuerte siguiendo

a la sección de Proverbios, y los dos sobre Eclesiastés siguiendo a la sección relativa a este libro.

4.3.2 Fuentes.

Las fuentes de estos opúsculos, así como el tratamiento que de ellas hacen, no son ponderables a lo observado en los *Excerpta*. El *De aenigmatibus in Salomone* está basado sólo en parte en textos de Gregorio, ni siquiera citados siempre a la letra, y en él aparecen también citas o evocaciones de Isidoro de Sevilla, Agustín de Hipona, Jerónimo de Estridón y un tratadito *De Salomone* atribuido también falsamente también a este último; el opúsculo de la mujer fuerte está basado fundamentalmente en Agustín, aunque se cita también (literalmente esta vez) a Gregorio-Tajón; por fin, los dos opúsculos sobre el Eclesiastés están basados sobre todo en Jerónimo, aunque quizá también haya restos de una homilía perdida sobre Gregorio de Elvira.

Sobre esta cuestión quisiera tratar particularmente, por su interés. Comenzaré, pues, por defender la existencia de esta fuente, y pasaré luego a tratar de las restantes fuentes literarias.

4.3.2.1 ¿Una homilía perdida de Gregorio de Elvira?

Para defender la existencia de este texto es necesario que volvamos a los *Excerpta*, a la sección sobre el Eclesiastés. Los capítulos 31 y 32 de la misma presentan una particularidad notable, que es la de estar compuestos no por material gregoriano, sino por fragmentos de un texto homilético de los que no se conocen otros testimonios. El asunto llamó ya la atención de Vega, que juzgó apropiado atribuir el texto de ambos capítulos a una homilía de Gregorio de Elvira sobre el Eclesiastés, en razón de paralelos temáticos y de estilo bastante notables que encuentra con el *De fide* y los *Tractatus* del iliberritano⁸⁹⁵. Bulhart reprodujo la edición de Vega en el *Corpus Christianorum* bajo una autoría dudosa a Gregorio de Elvira⁸⁹⁶, y más recientemente Rosella Dottore volvió a incidir sobre los paralelos que confirmarían la paternidad elviriana de estos

⁸⁹⁵ Cfr. Á. C. Vega, ES 56, pp. 93-8.

⁸⁹⁶ *Fragmenta expositionis in Ecclesiasten* (CCSL 69, p. 262).

extractos⁸⁹⁷. Resumiendo lo dicho por la crítica se pueden establecer las siguientes similitudes:

Gregorius Eliberritanus, *Fragmenta expositionis in Ecclesiasten* 1 (CCSL 69, p. 263) = Taio Caesaragustanus, *In Ecclesiasten* 31

Gregorius Eliberritanus, *De Fide*, 92-94 (CCSL 69, pp. 245-6)

Tempus nascendi et tempus moriendi (Ecl 3, 2). Videtis ergo, dilectissimi fratres, de temporibus Dominicae nativitatis et mortis haec fuisse praedicta. Sic autem natum de Virgine debemus accipere, ut non solum illud principale Verbum, quod dicitur 'est', sed et hominem, ut dixi, quem suscepit, quem induit, quem portavit, hunc Dominum et hominem natum, quia: Quod nascitur –inquit– de carne caro est, et quod nascitur de spiritu spiritus est (Io 3, 6); passum autem et mortuum et sepultum et resurrexisse non Deum, sed hominem, quia non Deus in homine, sed homo in Deum surrexit.

Nempe enim de spiritu dei uirgo concepit, et quod concepit, hoc peperit (...), sicut ipse dixit: Quod nascitur de carne, caro est: et quod nascitur de spiritu, spiritus est (Io 3, 6). (...) Quem etsi passum credimus et sepultum, sed homo ille passus est, quem filius dei suscepit, quem induit, quem portavit. Tertia quoque die resurrexit non deus in hominem, sed homo potius in deum.

Gregorius Eliberritanus, *Fragmenta expositionis in Ecclesiasten* 2 (CCSL 69, p. 263) = Taio Caesaragustanus, *In Ecclesiasten* 32

Gregorius Eliberritanus, *Tractatus Origenis* 2, 9 (CCSL 69, p. 14) / *Tractatus Origenis* 11, 17 (CCSL 69, p. 87)

Tabernaculum autem illud, id est casa ubi Abraham pro tempore manebat, figura erat civitatis Ierusalem in qua tempore lex et prophetae, ipse quoque Dominus et

⁸⁹⁷ R. Dottore, *Un testo dei Moralia di S. Gregorio Magno negli «Excerpta S. Gregorii in Cantica Cantorum» di Taio e nella «Praefatio Epithalamii» di Gregorio di Elvira*, pp. 327-8.

Sic enim Isaias praedixit: *Et relinquetur filia Syon ut casa in vinea* (Is 1, 8). Quando autem relinquitur casa in vinea, nisi cum vindemia consummatur? Sic et consummata vindemia Dominicae passionis, quo botrus ille venerabili crucis ligno compressus novum nobis sanguinis salutare poculum propinavit.

apostoli habitaverunt, quae postea ‘sicut casa in vinea’ secundum Esaiae dictum relinquenda erat. Quando autem casa in vinea relinquitur, nisi cum vindemia consummatur? Sic et consummata vindemia dominicae passionis relicta est Sion sicut casa in vinea.

Hic ergo botrus venerabili crucis ligno compressus nobis in se credentibus vinum sui sanguinis propinavit, unde beati apostoli et omnis credentium populus musto plene sunt dicti.

Ciertamente estos dos capítulos «extragregorianos» de los *Excerpta* no convienen con el tratamiento que Tajón aplica a los extractos del papa. Vemos que se mantiene aquí una apelación al auditorio («dilectissimi fratres»), que Tajón elimina sistemáticamente en todos los fragmentos de Gregorio Magno que extracta. Además, la disposición de los capítulos que integran el texto es claramente anómala: comentan respectivamente Ecl 3, 2 y Ecl 3, 6, cuando los capítulos entre los cuales se encuentran (30 y 34), siguiendo el orden bíblico en que suelen estar dispuestos los capítulos de los *Excerpta*, comentan respectivamente Ecl 12, 11 y Ecl 12, 13. No deben de pertenecer, por lo tanto, al proyecto original de la obra tajoniana descrito en la epístola a Eugenio de Toledo.

En todo caso, interesa ponderar aquí que el segundo fragmento de la homilía elviriana, esto es, el capítulo 32 de los *Excerpta*, aparece resumido en el primer capítulo del segundo de los tratados sobre el Eclesiastés, el que comenta la serie Ecl 3, 2-8:

Taio Caesaraugustanus (?),
Tractatus in Ecclesiasten I, 10

Tempus custodiendi et tempus abiciendi (Ecl 3, 6). Fuit itaque

Gregorius Eliberritanus, *Fragmenta expositionis in Ecclesiasten* II = Taio Caesaraugustanus, *In Ecclesiasten* 32
Tempus custodiendi, et tempus expellendi (Ecl 3, 6). Fuit itaque

tempus quo custodita est a Domino et protecta civitas Iherusalem, quae fuit mater civitatum Iuda: ecce tempus abiciendi, quo abiecta est et expulsa. Sic enim Isaias praedixerat: Et relinquitur filia Syon, sicut tugurium in vinea (Is 1, 8), quando, passo Christo, custodes angeli ab ea cum eodem Domino recesserunt.

tempus quo custodita est a Domino et protecta civitas Iherusalem, quae fuit mater civitatum Iuda, et fuit tempus quo relicta est et expulsa. Sic enim Isaias praedixit: Et relinquitur filia Syon ut casa in vinea (Is 1, 8). Quando autem relinquitur casa in vinea, nisi cum vindemia consummatur? Sic et consummata vindemia Dominicae passionis, quo botrus ille venerabili crucis ligno compressus novum nobis sanguinis salutare poculum propinavit. Tunc ergo relicta est Iherusalem ut casa in vinea, quia, iam passo Christo, custodes angeli ab ea cum eodem Domino recesserunt.

Este opúsculo sobre el Eclesiastés contiene un número importante de capítulos al inicio (1-5) donde no he podido identificar ninguna fuente conocida. Todos ellos comparten una exégesis donde quiere encontrarse la alegoría de la imposición de la doctrina del Evangelio y el fin de la Ley antigua y la época de impiedad antes de la venida de Cristo, tema del fragmento de la homilía integrado en la sección de los *Excerpta* sobre el Eclesiastés y punto recurrente de la exégesis elviriana.

Algún giro estilístico del texto de estos capítulos es también propiamente elviriano. El primer capítulo del opúsculo del Eclesiastés contiene una fórmula utilizada para introducir una explicación alegórica, «diligentius advertamus»⁸⁹⁸, que Gregorio de Elvira utiliza varias veces en este sentido, frente al resto de autores de la tradición patristica⁸⁹⁹, de los cuales, hasta donde tengo conocimiento, sólo

⁸⁹⁸ «Tempus nascendi et tempus moriendi (Ecl 3, 2). Cuius itaque nativitatis et mortis haec prophetia tempus assignet, diligentius advertamus».

⁸⁹⁹ Cfr: «Igitur si unus Dominus est, qui ad visitandum Abraham venire dignatus est, qui sint illi duo comites, eius diligentius advertamus» (*Tractatus Origenis* 2, 10, CCSL 69, p. 14). «Sed quid haec filia Pharaonis indicet vel cur collegerit infantem, diligentius advertamus» (*Tractatus Origenis* 7, 20, CCSL 69, p. 60). « (sed) adnuente Deo de annorum numero tractemus (quia --- est) --- (trima) nominaverit diligenti(us) advertamus» (*Fragm. tract. in Gen.*

Agustín la utiliza una vez, y no para explicar una cita bíblica⁹⁰⁰. Del mismo modo, en el capítulo 4 se afirma que el «tempus aedificandi» de Ecl 3, 3 es «tempus aedificandi novum hominem cum evangelicis sacramentis», en oposición al «veterem hominem cum actibus suis» que es destruido con el Evangelio. El sintagma «evangelica sacramenta», aunque forma parte del acervo del latín cristiano, lo utiliza Gregorio de Elvira exclusivamente para significar la revelación del Evangelio en el contexto de su oposición con la vida antigua⁹⁰¹.

Por todo ello tengo para mí que la homilía de Gregorio de Elvira que se cita en parte en el texto de los *Excerpta* se haya utilizada como fuente. Es de suponer que Tajón habría practicado intervenciones de diverso grado (resúmenes y paráfrasis, quizá adiciones personales), pero por ahora nuestro texto constituiría el único testimonio conocido de *Fortleben* de esta homilía elviriana.

4.3.2.2 Otras fuentes.

Los opúsculos presentan citas y ecos tomados de fuentes directas, aunque su uso no es homogéneo. Es en el *De aenigmatibus in Salomone* donde encontramos el mayor número de citas literales. El capítulo 2, por ejemplo, es un calco literal de un fragmento de la *Epistola* 102 de Agustín. Encontramos también extractos del *Commentarius in Ecclesiasten* de Jerónimo y las *Etymologiae* isidorianas implementados en medio de una formulación original:

Taio Caesaraugustanus (?), *De aenigmatibus in Salomone, prologus*

Hieronymus Stridonius, *In Ecclesiasten* 12, 9/10 (CCSL 72, p.

15, 9-11)». También: «Proinde magna cura et diligentia advertendum est, ubi et quando et quomodo et cui rei typum induxerat» (*Tractatus Origenis* 2, 2, CCSL 69, p. 13). «Qua ex re, dilectissimi fratres, diligentius debemus advertere, quae sit iusta iniquitas, quam consummaverunt ex voluntate sua Symeon et Levi, quam ei pater impropere» (*Tractatus Origenis* 6, 11, CCSL 69, p. 45).

⁹⁰⁰ «Deinceps instituit divinis testimoniis agere quod intendit. Quod quale sit, diligentius advertamus» (Augustinus Hipponensis, *De perfectione iustitiae hominis* 8, 17, CSEL 42, p. 14). Agustín introduce aquí una de las réplicas a Celestio que se incluyen en esta obra.

⁹⁰¹ «*Laeva eius sub capite meo et dextera eius complectitur me*. Manus istae duae duo sunt Testamenta praelegis et evangeliorum. Laeva eius cum dicit, vetus Testamentum adnuntiat: dextera autem evangelica praedicatio est. Proinde infra est vetus Testamentum, quod subicitur capiti Ecclesiae quod est Christus, et dextera eius complectitur eam, id est evangelica sacramenta unde operiuntur vetera peccata» (Gregorius Eliberritanus, *In Cantica* 3, 29, ed. E. Schulz-Flügel, *Gregorius Eliberritanus*, p. 236).

357)

Sunt autem in Salomonis carminibus aenigmata multa, sunt et proverbia sive et parabolae. Aenigmata sunt profundae quaestiones et intellectus obscuri, quae non simplici, sed allegorico sermone proponuntur. Proverbia sunt verborum figurae, ut aliud sit in sermone, aliud in re. Non enim in eis verba ipsa videntur, sed figurae verborum ipsorum intelliguntur. Parabolae autem dicuntur comparativae similitudines, aliud habentes in medulla, aliud in superficie demonstrantes. Non enim hoc sonant quod scriptum est; quod etiam in Evangeliiis edocemur, quod Dominus populo in parabolis et in proverbiiis sit locutus, secreto autem apostolis dissolverit ea. Ex quo manifestum est Parabolas Salomonis non, ut simplices arbitrantur, patentia habere praecepta, sed quasi in terra aurum, in nuce nucleus, in hirsutis castanearum operculis absconditus fructus inquiritur. Ita in eis divinus sensus altius perscrutatur, sicut est illud eiusdem, ubi in typo Dominicae incarnationis vel sacrificio immolatae hostiae prophetavit.

Taio Caesaraugustanus (?), *De aenigmatibus in Salomone* 3

Item ipse aliam allegoriam per aenigmata commendans, de sanguisuga et filiabus eius ait: *Sanguisuga duae sunt filiae, dicentes: affer, affer* (Prv 30, 15). Sanguisuga

Sapientiam qua praevertit Salomon omne hominum genus, nunc quoque in fine sui opusculi profitetur, quod non fuerit veteris legis institutione contentus, sed in profundas se ultro demerserit quaestiones et ad docendum populum proverbia et parabolas composuerit aliud habentes in medulla, aliud in superficie pollicentes. Proverbia quippe non hoc sonare quod scriptum est, etiam in Evangeliiis edocemur, quod Dominus populo in parabolis et in proverbiiis sit locutus, secreto autem apostolis dissolverit ea. Ex quo manifestum est et Proverbiorum librum non, ut simplices arbitrantur, patentia habere praecepta, sed quasi in terra aurum, in nuce nucleus, in hirsutis castanearum operculis absconditus fructus inquiritur, ita in eis divinum sensum altius perscrutandum.

Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* 12, 5, 3

Sanguisuga vermis aquatilis, dicta quod sanguinem sugit. Potantibus

vermis est aquatilis, coeno alitur⁹⁰²,
potantibus insidiatur, cumque
illabitur, faucibus adhaerescit,
sanguinem sugit, et cum nimio cruore
maduerit, evomit quod hausit, ut
recentiorem denuo sugat.

Sanguisugam igitur hoc in loco
impurum et immundum diabolum
dicit, qui coeno criminum alitur et
gratiae spiritalis fluenta potantibus
insidiatur; et cum sit tenuis et pene
nullus, alieno cruore grandescit. Ab
initio haec sanguisuga diabolus fuit,
per quem mors introivit in mundum,
habens duas filias: cupiditatem et
luxuriam, de quibus ei nascitur turba
nepotum. Hae enim duae filiae
sanguisugae cotidie dicitur: *Affer,
affer*. Numquam enim expletur neque
satiatur cupiditatis et luxuriae sitis.

enim insidiatur, cumque labitur
faucibus vel ubi uspiam adhaerescit,
sanguinem haurit; et cum nimio
cruore maduerit, evomit quod ausit,
ut recentiorem denuo sugat.

Una parte importante (el extenso capítulo 6) utiliza como fuente la conocida como *Explanatio de Salomone*, atribuida falsamente a Jerónimo. Se trata de un breve comentario sacado a la luz en el primer volumen de la revista *Miscellanea Cassinese* (luego reproducido en PLS 1, col. 592-596) sin indicación de la fuente manuscrita, la cual no se ha hallado todavía. Este comentario comparte tema con el *De Salomone* de Gregorio de Elvira (el cual aparece atribuido también a Jerónimo en parte de la tradición manuscrita), y presenta una exégesis similar en algunos puntos, pero hay tales divergencias en el estilo y los desarrollos exegeticos que hacen difícil pensar que se trate de una

⁹⁰² Este sintagma «coeno alitur», de importancia aquí en cuanto que se identificará más abajo con el «coenum criminum», no aparece en ningún testimonio de la tradición directa de las *Etymologiae* utilizado en la edición de Lindsay, ni se ha hallado todavía en ningún códice. Sí se encuentra, en todo caso, en la tradición indirecta de la obra isidoriana, a saber el *Liber glossarum*, el *Speculum naturale* de Vicente de Beauvais y el *Liber contra venena et animalia venenosa* de Juan Gil de Zamora, como ha puesto de manifiesto M. Giani, *Agostino fonte del «Liber Glossarum»*, pp. 230-1.

simple recensión distinta del *De Salomone* elviriano⁹⁰³. Vega, que desconocía la existencia de este opúsculo, piensa que Tajón está utilizando aquí una recensión distinta del *De Salomone* de Gregorio de Elvira⁹⁰⁴.

En el *De aenigmatibus* esta *Explanatio de Salomone* aparece, por así decir, «recortada», con alguna adición original, como bien puso de manifiesto Marisa Didone en su estudio sobre ese tratado pseudojeronimiano⁹⁰⁵. La mayor omisión del *De aenigmatibus* está al inicio del capítulo, en que se comenta Prv 30, 18-20. Aquí Tajón omite buena parte de una extensa descripción del águila con que se identifica a Cristo, y no prescinde tampoco de incorporar algún matiz propio, como la liberación de las almas de los patriarcas en el descenso de Cristo a los infiernos⁹⁰⁶. También prescinde Tajón de la amplia descripción de la nave de la Iglesia que el Pseudo-Jerónimo presenta en razón de Prv 30, 19 (*et viam navis in medio mari*)⁹⁰⁷. En otros puntos, como ha advertido Didone, se pueden localizar unos pocos ecos de los *Tractatus* y el *De Salomone* de Gregorio de Elvira⁹⁰⁸, que, a la luz de lo que vemos aquí, es posible que haya sido un autor de referencia para Tajón en lo que se refiere a la exégesis cristológica del Antiguo Testamento.

Las citas de los *Moralia*, todas las cuales encuentran correspondencia en los *Excerpta*, presentan un grado notable de reescritura, cuestión en la que ya reparó Vega⁹⁰⁹. Sólo la cita gregoriana que aparece en el capítulo 8 se puede considerar un recorte bastante literal de *Moralia in Iob* 31, 25, 45-6 y 30, 3, 9 (o Taio

⁹⁰³ Sobre este texto cfr. Cfr. M. Didone, *Gregorio di Elvira e la paternità del De Salomone*, pp. 196-7, y más recientemente E. Colombi, *Gregorius episcopus Iliberritanus*, pp. 198-212.

⁹⁰⁴ Á. C. Vega, ES 56, p. 406

⁹⁰⁵ M. Didone, *Gregorio di Elvira e la paternità del De Salomone*, pp. 202-10.

⁹⁰⁶ Así «Quis igitur vestigia eius aquilae volantis, id est Salvatoris nostri et Domini, vel cum venit ad Virginem ut Verbum caro fieret et habitaret in nobis, vel ad inferna descendit ut patriarcharum animas liberaret... potuit intelligere aut videre?», donde el fragmento subrayado está ausente en el Pseudo-Jerónimo, seguido pedisecamente en este punto (PLS 1, col. 596). El segmento tampoco aparece en los *Proverbia Salomonis*.

⁹⁰⁷ PLS 1, col. 595.

⁹⁰⁸ Cfr. M. Didone, *Gregorio di Elvira e la paternità del De Salomone*, p. 201. Aparecen indicadas en mi aparato de fuentes.

⁹⁰⁹ Á. C. Vega, ES 56, p. 405.

Caesaraugustanus, *In Proverbia* 83), con cambios mínimos⁹¹⁰. En los demás casos, el interés del autor del *De aenigmatibus* es presentar la exégesis de modo sintético y, al mismo tiempo, ofrecer una exégesis completa del versículo, lo que le lleva a incorporar de suyo explicaciones ulteriores si Gregorio dejó alguna parte del versículo sin comentar. Véase por ejemplo:

Taio Caesaraugustanus, *De aenigmatibus in Salomone* 5

Oculum qui subsannat patrem et despicit partum matris suae, effodiant illum corvi de torrentibus et comedant illum filii aquilae (Prv 30, 17). Haeretici namque dum Domini praecepta despiciunt, subsannant Patrem; dum vero sanctae Ecclesiae praedicationis foecunditatem deserunt, despiciunt partum matris suae. Sed eorum oculos corvi effodiunt, quia praedicatores Ecclesiae omnem intentionem illorum visum destruunt. Corvi autem vocantur, quia de gentilitate venerunt, seu quia de iustitiae luce nulla elatione superbiunt, sed per humilitatis gratiam peccatorum adhuc in se nigredinem confitentur. Qui tamen de torrentibus venire memorantur, quia contra eos de antiquiorum patrum eloquiis surgunt. Et

Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 18, 30, 49 (CCSL 143, p. 917)

Potest fortasse in torrentis nomine ipsa irrigatio sanctae praedicationis intelligi, iuxta id quod per Salomonem dicitur: *Oculum qui subsannat patrem et qui despicit partum matris suae, effodiant illum corvi de torrentibus* (Prv 30, 17). Perversi quippe, dum divina iudicia reprehendunt, subsannant patrem, et quilibet haeretici, dum praedicationem sanctae Ecclesiae foecunditatemque illius deridendo contemnunt, quid aliud, quam partum matris despiciunt? Quam non immerito eorum quoque matrem dicimus, quia contra ipsa loquuntur, Iohanne attestante, qui ait: *A nobis exierunt, sed non erant ex nobis. Nam si fuissent ex nobis, mansissent utique nobiscum* (I Io 2, 19). Corvi vero de torrentibus veniunt, cum praedicatores verbi ad defensionem sanctae Ecclesiae sacrorum librorum fluentis procedunt. Qui recte etiam corvi vocati sunt, quia nequaquam

⁹¹⁰ Cfr. *De aenigmatibus in Salomone* 8: «quia illuc simplex et humilis per intentionem recti operis pervenit, quo prudens elatus minime ascendit», donde tanto en el original gregoriano como en los *Excerpta* no aparece «et humilis», y, en lugar de «prudens elatus», aparece «ingeniosus». En esta cita del *De aenigmatibus* se insite mejor sobre la soberbia del sabio y la humildad del simple.

comedant illum filii aquilae, id est intellectu suo eorum intentiones devorent. Illorum quippe sunt filii qui more aquilae, volatu alto, visu acutissimo, superna petierunt. de iustitiae luce superbiunt, sed per humilitatis gratiam peccatorum in se nigredinem confitentur. (...)

El afán de síntesis y la mayor sencillez de la sintaxis son rasgos claros en el *De aenigmatibus in Salomone*, el cual además incorpora una exégesis propia para la última parte del versículo (*et comedent illum filii aquilae*), que Gregorio no explicó. Caso equivalente en cuanto a la síntesis de la cita gregoriana lo ofrece el capítulo 1⁹¹¹.

Puede observarse en el *De aenigmatibus in Salomone* un número de fuentes directas bastante amplio en comparación con los demás opúsculos. Cosa natural, ya que en esta obra se comentan versículos que, más allá de su composición bajo la figura de la parábola o el enigma, no tienen relación temática entre sí, y que, a diferencia de los comentarios a la mujer fuerte y el Eclesiastés, no fueron desarrollados en su conjunto por ningún autor previo, lo que necesariamente requiere buscar modelos en fuentes diversas.

Por lo que respecta al tratado sobre la mujer fuerte, se puede comprobar una influencia constante del *Sermo* 37 de Agustín. No obstante, el texto rara vez se cita literalmente. Son comunes los resúmenes y paráfrasis, y hay importantes desarrollos exegéticos autónomos, principalmente para explicar convenientemente el significado de del versículo entero que figura en el lema, cosa que no siempre es posible encontrar en el sermón. Los siguientes ejemplos ilustran bien el tono general:

Taio Caesaraugustanus (?), *De muliere forti* 2

Augustinus Hipponensis, *Sermo* 37,
4 (CCSL 41, p. 451)

Haec si non usque in finem
perseveraret, non super eam cor viri
eius confideret. *Confidit super eam*
cor viri eius (Prv 31, 12). Praescius
confidit, falli non potest qui
confidit. Non dictum est: Confidit

Beth, confessio. Confidit in ea cor viri sui, et spoliis non indiget (Prv 31,

⁹¹¹ Cfr. la nota a este respecto de Á. C. Vega, ES 56, p. 405.

12). Quomodo in ea confidit? Quia falli non potuit. Praescius est enim, quia in eo usque in finem perseverabit.

Quae talis est, spoliis non indiget (Prv 31, 12). Multis enim abundat; undique enim spoliat mundum, et acquirendo tropeum de diabolo reportando.

super eam cor filiorum. Poterant enim filii eius paruuli falli. Illius cor super eam confidit, cuius cor nullum mendacium decipiti. Verum est ergo, quod confidit. Quae talis est spoliis non indigebit (Prv 31, 12). Non quia non quaerit spolia, ideo non indigebit, sed quia multis abundabit. Quae talis est spoliis non indigebit (Prv 31, 12). Unde spoliat mundum, ubique diffusa; rapit undique trophaea de diabolo.

Taio Caesaraugustanus (?), *De muliere forti* 12

Lameth, cor vel sermo. Non timebit domui suae a frigoribus nivis; omnes enim domestici eius vestiti sunt duplicibus (Prv 31, 21). Per nivem infideles signantur, qui per frigidam insensibilitatem sine calore fidei torpent. Ex quorum terra Deus electos suos proteget, quos inter eorum vitam positos videt. Sed cur Ecclesia frigorem huius nivis non metuet? Quia omnes domestici eius vestiti sunt duplicibus. Vestimentum eorum Christus est. Quotquot enim in Christo baptizati sunt, Christum induunt (cfr. Gal 3, 27) in forma sacramenti, sed etiam in opere exempli vestigia eius sequuntur.

Augustinus Hipponensis, *Sermo* 37, (CCSL 41, p. pp. 460-1)

Nunc interim demoratur alucubi, sed non est sollicitus quid agatur in domo. Omnes enim apud eam vestiti sunt. Numquid de nuditate servorum suorum sollicitus erit, cum alicubi demoratur, habens coniugem talem? Vestiti sunt, et optime. Quam optime vultis nosse. Quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis (Gal 3, 27). Omnes omnino apud eam vestiti sunt; et mali servi et boni servi vestiti sunt. Sed boni servi vestiti sunt, qui Christum induerunt, non tantum in forma sacramenti, sed etiam in opere exempli, sequentes vestigia Domini sui. Alii vero usque ad sacramentum, reddituri de sua veste rationem.

Los lemas de este comentario a los versículos de la mujer fuerte, que en lengua hebrea forman un poema acróstico que sigue el orden del alfabeto, conservan el nombre de las letras hebreas seguidas de la

interpretación mística que la tradición judía dio desde antiguo a su alfabeto («Aleph, quod est doctrina», etc.), aparentemente en las versiones latinas que de esa interpretación dieron Ambrosio y Jerónimo⁹¹².

Por lo que respecta a los dos tratados sobre el Eclesiastés, es perceptible que Tajón trabajó fundamentalmente delante del *Commentarius in Ecclesiasten* de Jerónimo, y probablemente también con la homilía perdida de Gregorio de Elvira en el caso del primero de los tratados, según hemos visto. Obviamente no podemos evaluar el tratamiento concreto de toda la homilía elviriana, ya que no disponemos del texto original completo, aunque, como vimos más arriba, el capítulo 10, que usa el único fragmento conocido, se muestra claramente en forma resumida. Por lo que se refiere al comentario de Jerónimo, que sí podemos estudiar, es posible comprobar que en ambos comentarios algunas citas literales comparten lugar con una mera inspiración de la redacción jeronimiana. Sirvan estos pasajes como ejemplo del tono general:

Taio Caesaraugustanus (?), *Tractatus in Ecclesiasten* 1, *prologus*

In Ecclesiasten vero libro, dum causas naturasque rerum Salomon vellet cognoscere, postquam incertum et fluctuantem statum conditionis humanae docuisset, postea ostendit omnia in mundo sibi esse contraria et nihil stare perpetuum, eorum dumtaxat quae sub caelo sunt et intra tempus, quia ceterae substantiae spirituales nec caelo nec tempore continentur.

Dicit enim: *Omnia tempus habent et suis spatiis transeunt universa sub caelo* (Ecl 3, 1). Ubi necesse est per singulos versus ponere, quid ipsa sibi

Hieronymus Stridonius, *In Ecclesiasten* 3, 1 (CCSL 72, p. 273) *Omnibus tempus est et tempus omni rei sub caelo* (Ecl 3, 1). *Incertum et fluctuantem statum conditionis humanae in superioribus docuit; nunc vult illud ostendere, omnia sibi in mundo esse contraria et nihil stare perpetuum eorum dumtaxat quae sub caelo sunt et intra tempus, quia ceterae substantiae spirituales nec caelo nec tempore continentur.*

(...) Hebraei omne hoc quod de contrarietate temporum scriptum est, usque ad illum locum, in quo ait: *Tempus belli et tempus pacis* (Ecl 3, 8), super Israel intellegunt.

⁹¹² Tajón parece seguir fundamentalmente la interpretación mística del alfabeto dada por Ambrosius Mediolanensis, *In Psalmum CXVIII*, aunque para las letras *Mem* y *Sin* sigue a Hieronymus Stridonius, *Epistolae* 30, 5.

contraria tempora interpretantur.

Et quia non necesse est per singulos versus ponere quid interpretentur et sentiant, perstringam breviter latiore super hoc dissertationem lectoris ingenio derelinquens. Tempus fuit generandi et plantandi Israel, tempus moriendi et ducendi in captivitatem. Tempus occidendi eos in Aegypto et tempus de Aegypto liberandi. (...)

Taio Caesaraugustanus (?), *Tractatus in Ecclesiasten* II, 4-6⁹¹³

Hieronymus Stridonius, *In Ecclesiasten* 12, 1-2 (CCSL 72, pp. 351-2)

4. Et scito quod pro his omnibus adducet te Dominus in iudicium. Ne putes quia priores rami fracti sunt et tu insertus es novus, idcirco te esse securum. Unde sic te oportet frui in mundo omni dono tibi collato, ut scias te de operibus tuis in ultimo iudicandum.

5. Aufer iram de corde tuo, et amove malitiam a carne tuam. In ira omnes perturbationes animi comprehendit; in carnis malitia universas significant corporis voluptates. Sic igitur donis acceptis fruire, ne aut desiderio aut carne delinquas.

6. Adolescentia enim et voluptas vana sunt. Semper enim iuventus voluptati et stulticiae copulatur.

In ira omnes perturbationes animi comprehendit. In carnis malitia universas significat corporis voluptates. Sic ergo, inquit, bonis huius saeculi fruire, ne aut desiderio aut carne delinquas. Relinque antiqua vitia, quibus in adolescentia tua vanitati stulticiae quae servisti, quia iuventus insipientiae copulata est.

(...) Laetare, adolescens, o popule christiane, et **fruire bonis quae a Deo tibi concessa sunt, et in his omnibus scito te a Domino iudicandum. Nec putes, quia priores rami fracti sunt, et tu insertus es** in radicem bonae olivae, **idcirco te esse securum.** Sed aufer iram a corde tuo (...).

Por otra parte, tanto el comentario a la mujer fuerte como el segundo tratado sobre Eclesiastés presentan además citas de los *Moralia* de Gregorio. En caso del comentario a la mujer fuerte se identifican

⁹¹³ Los paralelos se señalan aquí en letra negrita, subrayada y separada.

siempre con las citas que aparecen en los capítulos de los *Excerpta* de Tajón que comentan el mismo versículo. Si bien en este caso las citas son, en general, literales, hay algunos cambios de relieve, ya sea porque se cita una cantidad de texto gregoriano más amplia que la que aparece en los *Excerpta*⁹¹⁴ o porque el autor del añadido incorporó de suyo algunas frases propias⁹¹⁵. En el caso del comentario al Eclesiastés la única cita gregoriana que hay (Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 24, 4, 8, en el prólogo) es totalmente literal. En ambos comentarios hay, además, algunas reminiscencias de las *Sententiae* de Isidoro, como se puede comprobar en mi aparato de fuentes.

Con todo esto es posible observar que tanto el *De aenigmatibus in Salomone* como los demás opúsculos exegeticos presentan un cierto afán de síntesis, una selección meditada del texto de la fuente, amplios desarrollos autónomos y, por lo general, una mayor literalidad con los préstamos de Gregorio Magno.

En otro orden de cosas, hay que apuntar también que, a diferencia de lo que se ve en los *Excerpta*, donde Tajón sigue el texto bíblico que encuentra en las citas de Gregorio que extracta, en estos opúsculos las citas bíblicas no siguen en ningún caso a Jerónimo o Agustín. Ambos usaron un texto bíblico sustancialmente distinto, de la *Vetus Latina*, mientras que el empleado en estos capítulos conviene con la *Vulgata*.

4.3.3 Autoría.

Cuando Vega editó el *De aenigmatibus in Salomone*, consideró probable la autoría tajoniana en virtud del hecho de que esta obra compartía la práctica totalidad de su tradición manuscrita con los *Excerpta*. El *De aenigmatibus* era para Vega un añadido que Tajón había colocado en apéndice a su obra del mismo modo que le había endosado los fragmentos de la homilía elviriana a la sección sobre el Eclesiastés⁹¹⁶.

⁹¹⁴ Cfr. *De muliere forti* 14, donde las primeras líneas (1-4), procedentes de Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 6, 7, 9, no aparecen en *In Proverbia* 91, que comenta el mismo versículo con la misma fuente gregoriana.

⁹¹⁵ Cfr. las adiciones de algunas frases originales *De muliere forti* 18: «ne quis in eis infidelitatis error subripiat» (lin. 4) y «unde et merito tantum adquisivit» (lin 6-7) no aparecen en la fuente original (Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 25, 20, 48 = Taio Caesaraugustanus, *In Proverbia* 93).

⁹¹⁶ Á. C. Vega, ES 56, pp. 403-8.

No fue ésta la única autoría que se le dio al opúsculo. Cuando Heine lo editó en 1848 ofreció como autoría probable la de Justo de Toledo, obispo de la diócesis metropolitana de quien sólo tenemos por cierto que participó en el IV Concilio de Toledo (633) y escribió una carta a Requila, abad del monasterio agaliense, según consta del capítulo del *De viris illustribus* que le dedica Ildefonso de Toledo⁹¹⁷. La atribución de Heine no era gratuita: aunque el joven sacerdote alemán dice haber sacado el texto del *De anigmatibus* de un «códice toledano», lo cierto es que es fácil comprobar que depende enteramente del manuscrito *Madrid, Biblioteca Nacional*, 13086, una copia llevada a cabo en el siglo XVIII por el jesuita Andrés Marcos Burriel, que se integra dentro de una colección mucho más amplia de textos⁹¹⁸. La referencia al modelo toledano se encuentra precisamente en esta copia de Burriel, en nota al inicio de su manuscrito, donde indica haber copiado unos «fragmentos góticos» de la Escritura que figuraban en un manuscrito toledano después de una obra «de Eterio y Beato y el abad Sansón»⁹¹⁹. Heine hizo suyas las palabras de Burriel interpretando que esos «fragmentos de la Escritura» incluían el comentario al Cantar que él editó, pero lo más probable es que Burriel se refiera sólo al texto con que se abre su manuscrito (ff. 2r-18r), una copia parcial del *Dialogus quaestionum* pseudoagustiniano, que figura tras el *Adversus Elipandum* de Beato de Liébana y el *Apologeticus* de Sansón de Córdoba en el códice *Madrid, Biblioteca Nacional*, 10018 (siglo IX), ff. 181r-189r, que en el siglo XVIII se hallaba en el archivo catedral de Toledo⁹²⁰.

El auténtico modelo de Burriel para el *De aenigmatibus in Salomone* (así como para la sección sobre el Cantar de los *Excerpta* que de él copió también Burriel) es el manuscrito *Madrid, Biblioteca Nacional*, 3996, otra colección miscelánea de textos de finales del siglo XVI, descendiente a su vez del importante testimonio *Lérida*,

⁹¹⁷ Ildephonsus Toletanus, *De viris illustribus* 7.

⁹¹⁸ La más desconocida edición de F. Fernández, *Justo de Toledo*, pp. 1-14 da también como autor a Justo de Toledo, pero su modelo es declaradamente el manuscrito de Burriel.

⁹¹⁹ «Fragmentos gothicos sobre la Escritura que se hallan en un tomo manuscrito de la librería de la S. Iglesia de Toledo Cap. 14. N. 22 despues de las obras de Etherio y Abad Sanson. Cotejelos con el original en 1752» (cfr. *Madrid, Biblioteca Nacional*, 13086, f. 1r).

⁹²⁰ Describe el contenido Dorfbauer en los prolegómenos a su edición: CSEL 99, pp. 290-2.

Archivo Capitular, Rc-0019. La atribución a Justo figura en el código *Madrid, Biblioteca Nacional*, 3996, pero no en el de Lérida.

Tanto Vega como Díaz y Díaz⁹²¹ consideraron improbable la autoría de Justo porque Ildefonso no menciona el *De anigmatibus* en el capítulo del *De viris illustribus* que le dedica a este autor. Vemos ahora además que esta atribución parece tardía, ya que no está recogida en ningún código medieval ni, sobre todo, en el modelo del primer testimonio que la ofrece. El estudioso francés Raymond Étaix advirtió que ese manuscrito madrileño del siglo XVI (*Madrid, Biblioteca Nacional*, 3996) presenta el *De aenigmatibus* justo después del comentario al Cantar de Justo de Urgel. Considerando que esta distribución debía de partir del modelo (cosa que es cierta), creyó que el copista pudo entender que dicho modelo entendía a su vez que era obra del mismo autor, pero, dándose cuenta de que se utilizaban fragmentos de Gregorio Magno, cosa que Justo de Urgel no habría podido hacer por haber vivido antes que el papa, resolvió cambiar el nombre⁹²².

Profundizando en esta verosímil hipótesis de Étaix, apunto que el manuscrito madrileño del siglo XVI presenta también llamativas conjeturas sobre la autoría de otras obras que contiene: atribuye, por ejemplo, a Gregorio de Elvira la sección de Tajón sobre el Cantar, que en el manuscrito de Lérida, su modelo, figura a nombre de «Gregorio, papa de Roma», en referencia a Gregorio Magno. En este caso, en mi opinión, el copista o los ejecutores del testimonio madrileño se habría podido ver en el embarazo de reproducir la autoría de Gregorio Magno de un comentario al Cantar que no era el mismo que circulaba por entonces con las ediciones impresas⁹²³, por lo que se limitó a hipotetizar otro Gregorio menos comprometedor, cuyas obras eran tan desconocidas por entonces como podían serlo las de Justo de Toledo. Habida cuenta de que en *I* el comentario al Cantar de Tajón presentaba como continuación el del verdadero Gregorio de Elvira, el copista o los ejecutores de *M* extendieron la autoría que le habían dado al comentario anterior, acertando en ella.

⁹²¹ M. C. Díaz y Díaz, *De patrística española*, pp. 23-5.

⁹²² Cfr. R. Étaix, *Note sur le De aenigmatibus Salomonis*, pp. 137-42.

⁹²³ Sobre los diversos comentarios al Cantar que circularon bajo el nombre de Gregorio Magno y su tradición impresa, cfr. L. Castaldi, *Expositio in Canticum Canticorum*, pp. 89-92.

En cualquier caso, descartada la autoría de Justo, queda pasar a la de Tajón. Pese a que los argumentos que Vega explicita no son terminantes, cabe decir que tuvieron bastante aceptación⁹²⁴. Por mi parte debo aceptar que el *De aenigmatibus* está innegablemente vinculado a los *Excerpta*. En su último capítulo, sin ir más lejos, se remite a la ya realizada «in libro Proverbiorum», esto es, la sección de Proverbios de Tajón (en concreto *In Proverbia* 87):

Sequitur deinde et aliud aenigma eiusdem Salomonis:
*Tria sunt quae bene gradiuntur, et quartum quod incedit
feliciter: leo, fortissimus bestiarum, ad nullius pavebit
occursum; gallus, succinctus lumbis; et aries, nec est rex
qui resistat eis (Prv 30, 29-31). Huius aenigmatis textum
iam supra exposuimus in libro Proverbiorum.*

Los demás opúsculos están innegablemente vinculados con el *De aenigmatibus* y entre sí, formando, por así decir, un conjunto de ampliaciones exegeticas a versículos o capítulos especialmente relevantes de Proverbios y Eclesiastés, como hemos visto. Para dar cuenta de esta unidad señalemos en primer lugar que todos ellos se inician con partículas o pronombres fóricos por el que remiten a un texto precedente. Véase el *De aenigmatibus in Salomone*: «Sunt autem in Salomonis carminibus aenigmata multa...»; el comentario a la mujer fuerte: «Ad ultimum in *eisdem* proverbiis Salomon...»; el primer comentario sobre el Eclesiastés: «In Ecclesiaste *vero* libro...»; el segundo comentario al Eclesiastés: «In fine *quoque* huius libri...». Su homogeneidad se encuentra también en la orientación exegetica, pues todos buscan explicar citas o versículos de algún modo relevantes de Proverbios y Eclesiastés: los versículos de Proverbios escritos bajo la parábola y el enigma en el caso del *De aenigmatibus*, la interpretación de la «mujer fuerte» como la Iglesia en el *De muliere forti* (tema que había ocupado íntegramente el *Sermo* 37 de Agustín) y

⁹²⁴ La consulta de la bibliografía deja esta clara impresión, a excepción de M. C. Díaz y Díaz, *Tajón de Zaragoza*, pp. 131-4 y J. M. Díaz de Bustamante, *Taio Caesaraugustanus*, ep., pp. 520-5, escépticos ante todas las atribuciones de Vega. Destaco en todo caso el trabajo de U. Domínguez del Val, *De aenigmatibus Salomonis, atribuido a Justo de Toledo, ante la crítica*, pp. 139-43, curiosamente limitado a repetir con asertividad la hipótesis de Vega sin nuevos argumentos.

dos interpretaciones de pasajes concretos del *Eclesiastés* que ya habían llamado la atención de Jerónimo en su *Commentarius in Ecclesiasten*⁹²⁵. Las citas de Gregorio Magno son además casi siempre las mismas que aparecen en los *Excerpta*, y vienen citadas con un alto grado de literalidad. Recordemos, finalmente, que en los *Excerpta* aparecen los restos de una homilía de Gregorio de Elvira que fueron utilizadas para el capítulo 10 del segundo añadido al *Eclesiastés*, si no lo fue la homilía en sí misma para buena parte de dicho opúsculo.

¿Es, pues, esta serie de añadidos obra de Tajón o de un «ampliador» posterior? *A priori*, la pregunta es difícil de resolver porque no tenemos otros escritos exegéticos de Tajón compuestos con este grado de autonomía y originalidad con los que poder hacer una comparación. Apunta a Tajón el hecho mismo de que estos escritos cuenten con una «ampliación» específica. También es de destacar la influencia de las ideas y la expresión que informan la teología gregoriana en los «pasajes originales» de estos añadidos: hallamos referencias a la actividad de la cura de almas de los *praedicatores* y los *doctores*⁹²⁶, utilizando una terminología propia de la *Regula pastoralis* y las obras exegéticas de Gregorio, así como el peso de la preocupación escatológica, centrada en el camino que debe seguir el alma para alcanzar la patria celestial, con el uso de expresiones de

⁹²⁵ Ambos son objetos de un prólogo específico por Jerónimo donde pone de relieve su importancia, los mismos en los que el autor de los añadidos se inspira para escribir los suyos.

⁹²⁶ Cfr. *De muliere forti* 6: «*Et de nocte surrexit, deditque praedam domesticis suis et cibaria ancillis suis* (Prv 31, 15). *Domestici eius spiritales et praedicatores sancti intelliguntur: his praedam dat Ecclesia, quando proponet eos plebibus ex gentibus congregatis*»; *Tractatus in Ecclesiasten* II, 11: «*Molentes hic doctores significantur, qui caelestem escam praebunt credentibus, quique in minuto numero cibum manducant, quando per subtilem et minutum intellectum populis verbum Dei exponunt*»; *Tractatus in Ecclesiasten* II, 12: «*Et tenebrescent videntes per foramina* (Ecl 12, 3). *Ibi enim et ipsi prophetae et praedicatores sancti, qui de caelis solebant visionum suarum lumen accipere, in contemplationem Dei obscurabuntur, visibilem adventum Domini virtutem intuentes*». Esta última cita encuentra su inspiración en Jerónimo, *Commentarius in Ecclesiasten* 12, 1: «*et prophetae qui de caelis solebant visionum suarum lumen accipere contenebrescent*» (CCSL, 72p. 350), donde podemos comprobar que el término *doctores* está ausente. El autor de los añadidos es innovador precisamente en incorporar la idea de que en el fin de los tiempos «cesará la predicación» de los predicadores y doctores de la Iglesia, idea que en sí misma se encuentra ausente en el comentario jeronimiano que habitualmente le sirve de guía, siquiera con cualesquiera términos equivalentes.

indudable cuño gregoriano, como *caeleste desiderium*⁹²⁷. Esta acumulación de indicios me lleva a pensar con Vega que el autor más probable de estos añadidos es el propio Tajón, aunque no puede aducirse ninguna prueba realmente terminante a tal efecto. Editaré por lo tanto los textos como de probable autoría tajoniana.

4.4. EL FALSO PRÓLOGO DE LA *EXPOSITIO IN CANTICA CANTICORUM* DE GREGORIO DE ELVIRA Y UN TRATADO INÉDITO.

No agotan los añadidos a Proverbios y Eclesiastés el corpus de textos vinculados a los *Excerpta*. Otros textos aparecen configurando con todos ellos un conjunto exegético sobre los libros sapienciales, cuales son el falso prólogo a la *Expositio in Cantica Canticorum* de Gregorio de Elvira que se transmite con nuestros manuscritos⁹²⁸ y un breve tratado inédito de contenido exegético y gramatical.

4.4.1. El falso prólogo de Gregorio de Elvira.

Como aludí más atrás, la colección exegética en la que se integran los *Excerpta* y los añadidos comprende también sendos comentarios al Cantar de los Cantares de los autores hispánicos Gregorio de Elvira y Justo de Urgel. La obra de Gregorio de Elvira viene acompañada en nuestros manuscritos (y exclusivamente en ellos) de un prólogo tradicionalmente considerado espurio, toda vez que entre sus fuentes figuran los *Moralia* de Gregorio Magno (autor bien posterior al eliberritano) y la doctrina cristológica que emana del prólogo no es exactamente la que hallamos en el de Elvira. Se han ocupado últimamente de este breve texto Eva Schulz-Flügel y Ayán Calvo, si bien sólo para constatar su inautenticidad elviriana, ya que no han sabido explicar su procedencia⁹²⁹. Se trata de un prólogo compuesto a partir de la yuxtaposición de sendos fragmentos de la traducción de Rufino de una homilía de Orígenes sobre el Cantar y los *Moralia* de Gregorio, junto con unas líneas finales «originales»:

⁹²⁷ Cfr. *Tractatus in Ecclesiasten* II, 3: «non quae in terris sunt quaeras, sed ad *caeleste desiderium* intentionem tuam tam dulce delectatione defigas».

⁹²⁸ La tesis que aquí se sostendrá acerca del origen del falso prólogo elviriano ocupó el tema de mi artículo *Ancora sull'origine del prologo al commentario sul Cantico dei Cantici di Gregorio d'Elvira*.

⁹²⁹ Cfr. E. Schulz-Flügel, *Gregorius Eliberritanus*, pp. 103-4; J. Ayán Calvo, *El verdadero prólogo del Comentario al Cantar de los Cantares de Gregorio de Elvira*, pp. 511-8.

Gregorius Eliberritanus Pseudo, *In**Cantica, praefatio*

Iam vero in Canticis canticorum figuraliter sub epithalamii carmine quattuor Salomon introducit personas, virum scilicet et sponsam, cum sponsa adolescentulas, cum sponso sodalium greges. Alia dicuntur ab sponsa, alia ab sponso, nonnulla a iuvenclis, quaedam a sodalibus sponsi. Sponsus Christus significatur et Ecclesia sponsa sine macula et ruga, de qua scriptum est: *ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam aut rugam* (Eph 5, 17). Eos vero, qui, cum sint fideles, iuxta modum quendam adepti videntur salutem, animas significari credentium et adolescentulas esse cum sponsa, apostolos vero et eos, qui pervenerunt *in virum perfectum* †sponsus† significari viros cum sponso.

In hoc autem libro prius sponsa loquitur dicens: *osculetur me osculis oris sui* (Ct 1, 1), ac si dicat: tangat me dulcedine praesentiae unigeniti filii redemptoris mei.

Haec pauca de operibus Salomonis sub aenigmatibus dicta lectori prologo exposuisse sufficiat.

Fuentes

Quattuor in his mihi videor invenire personas, virum et sponsam, cum sponsa adolescentulas, cum sponso sodalium greges. Alia dicuntur ab sponsa, alia ab sponso, nonnulla autem a iuvenclis, quaedam a sodalibus sponsi... Christi sponsum intellege, Ecclesiam sponsam sine macula et ruga, de qua scriptum est: *ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam neque rugam aut aliud quid eorum, sed ut sit sancta et immaculata*. Eos vero qui, cum sint fideles, non sunt tamen istiusmodi quales sermo praefatus est, sed iuxta modum quendam adepti videntur salutem, animas animadverte credentium et adolescentulas esse cum sponsa. Angelos vero et eos qui pervenerunt in virum perfectum, intellege viros esse cum sponso. (Origenes – Rufinus Aquileiensis, *Homiliae in Cantica Canticorum*, 1, 1).

Unde et ei sponsa in Canticis canticorum dicit: *Osculetur me osculo oris sui*. Ac si dicat: Tangat me dulcedine praesentiae unigeniti Filii redemptoris mei. (Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 27, 17, 34).

Han sorprendido a los críticos estas últimas líneas («haec pauca... sufficiat»), ya que parecen cerrar una explicación sobre el conjunto de los libros salomónicos y no sobre el solo Cantar, que es en lo que se

cifra realmente el prólogo. Rosella Dottore supuso que ello apuntaría a que el prólogo es el resto de un comentario perdido en su integridad sobre los libros salomónicos⁹³⁰, hipótesis poco bien recibida entre quienes la tuvieron en cuenta⁹³¹.

Me llaman a mí la atención el método compositivo del prólogo (formado por la unión de varias fuentes, no siempre seguidas a la letra); el uso de Gregorio de Magno, y, sobre todo, la alusión a una exposición previa sobre «los enigmas» de los libros de Salomón. Una nueva acumulación de indicios me lleva a pensar que se trate de un prólogo escrito en el contexto de la composición de la colección exegetica en que se integran los *Excerpta*, los añadidos sobre Proverbios y Eclesiastés y los comentarios al Cantar de Gregorio de Elvira y Justo de Urgel. La exposición a que se alude en la última línea de este prólogo pueden ser los añadidos a Proverbios y Eclesiastés, que unidos a él cerrarían un conjunto de explicaciones de elementos de interpretación alegórica de la tríada de libros salomónicos (en este caso, el significado de los personajes del Cantar: esposa, esposo, amigas de la esposa y amigos del esposo). El tratamiento de las fuentes es coherente con la mano que redactó los añadidos, acaso de la de Tajón, lo mismo que el uso de Gregorio Magno.

Claro que la tradición manuscrita no ha transmitido la disposición de los comentarios en el orden que esta hipótesis esperaría (*Excerpta* + añadidos + Gregorio de Elvira prologado + Justo de Urgel), sino que las dos ramas de la tradición presentan ordenaciones distintas tanto de este esquema hipotético como entre sí; sin embargo, es posible dar razones sobre la disposición que actualmente muestra la tradición, como veremos en el último apartado de esta parte del presente trabajo.

4.4.2. Un breve tratado gramatical inédito.

Uno de los códices que aquí me ocupan (*Porto, Biblioteca Pública Municipal, Sta. Cruz de Coimbra 37*, siglo XII) transmite un

⁹³⁰ R. Dottore, *Un testo dei Moralia di S. Gregorio Magno negli «Excerpta S. Gregorii in Cantica Canticorum» di Taio e nella «Praefatio Epithalamii» di Gregorio di Elvira*, pp. 324-39.

⁹³¹ Ayán Calvo la rechazó creyéndola inverosímil, aunque como digo no propuso ninguna alternativa. Schulz-Flügel parece obviar este trabajo de Dottore.

prólogo al inicio la sección de Proverbios de los *Excerpta* que no se halla en ningún otro testimonio. No está formado a partir de material gregoriano. Sustancialmente, su contenido consiste en un desarrollo exegético sobre el primer capítulo de Proverbios, donde se interpreta que Salomón animó a sus oyentes a buscar los significados alegóricos tras sus escritos y no entender únicamente el significado literal, a lo que sigue una lista de definiciones de figuras gramaticales y un último párrafo en que se explica que la comprensión de las alegorías que subyacen a estas figuras sólo puede lograrse por obra de la gracia divina. Parte del mismo texto aparece citado a la letra en el *Adversus Elipandum* de Beato de Liébana (siglo VIII), donde hay también extractos de los comentarios al Cantar de Justo de Urgel y Gregorio de Elvira⁹³². También cita parte Juan de Sevilla en una epístola a Paulo Álvaro de Córdoba (siglo IX), dando, curiosamente, como autor a Agustín, «ubi de tribus sanguisugis singulariter tractavit»⁹³³. Juan de Sevilla podría referirse a las sanguijuelas de que se habla en Prv 30, 15 (*Sanguisugae duae sunt filiae, dicentes 'affer, affer'*), pero este texto nuestro no tiene ni procedencia agustiniana ni está vinculado con este versículo. La fuente con que trabaja este autor, por lo tanto, me es desconocida.

Un tercer testimonio, el actual *Paris, Bibliothèque Nationale de France*, lat. 2994 A (siglo IX), es portador de una recensión un tanto distinta. La primera parte del texto, en que se cita y explica el primer versículo de Proverbios, es idéntica, pero cambian algunas de las figuras que se explican. Además, si en el código de Oporto y la cita de Beato de Liébana dicha explicación se encuentra desarrollada en forma de oraciones interrogativas («Quid est parabola, nisi...?», etc), en el testimonio de París se halla redactada en oraciones enunciativas. A veces el latín resulta de difícil comprensión. El texto de este

⁹³² «Obinde manducamus corpus eius et sanguinem eius bibimus, ut, sicut illud in nos invisceratur et traicitur visibiliter, sic nos in illo transformamur et invisceramur, quia sacramentum est, et misterium est. Quid misterium, nisi secretam et reconditam habens dispositionem? Sed quis sapiens et quis prudens haec sine spiritu Dei potest liquido comprehensa tenere, nisi ipse rerum omnium Dominus...» (Beatus Liebanensis, *Adversus Elipandum* 1, 81, CCCM 59, p. 60).

⁹³³ «Sanctissimus Agustinus Ippone Regiensis episcopus ubi de tribus sanguisugis singulariter tractavit ita disseruit: Scire, inquit, sapientiam et disciplinam...» (Iohannes Spalensis, *Epistula Albaro directa*, 5, CSM, p. 157).

testimonio termina abruptamente a mitad de una frase, evidentemente incompleto; sin embargo, el copista colocó un signo similar a «.>.» que utiliza en otros puntos del código para cerrar un determinado período o cláusula, por lo que pudo hallar este tratadito gramatical incompleto ya en su modelo. El texto bíblico de la cita del primer versículo de Proverbios no es la Vulgata, sino la Vetus Latina, en una forma exacta a la que encontramos en el *Speculum* tradicionalmente atribuido a Agustín⁹³⁴.

Pienso que estamos ante dos recensiones distintas de un mismo texto. Llamaré recensión A a la del código parisiense; la del código portuense y Beato será la recensión B. La recensión A tiene, como digo, un latín más pobre, una estructura menos uniforme y, en general, una menor claridad, lo que me lleva a pensar que B sea posterior. Sea como fuere, el testimonio de París es portador además de una versión aislada del segundo añadido del Eclesiastés con un texto independiente de las dos ramas principales de la tradición manuscrita, emparentadas por un ancestro común en contraposición a este código parisiense. Tal hecho parece convenir con la transmisión de esta recensión distinta del tratadito respecto de la restante tradición.

Pese a su transmisión anómala, el contenido de este tratadito manifiesta el mismo interés por la interpretación alegórica de los libros salomónicos a través de las figuras gramaticales que encontramos en el *De aenigmatibus in Salomone*. Sus definiciones de las figuras gramaticales están inspiradas en las *Etymologiae* de Isidoro, si bien es perceptible también una cierta proximidad con el prólogo del *De aenigmatibus*:

Recensión A

Taio Caesaraugustanus (?), *De aenigmatibus in Salomonis, praefatio*

***[i m a] g o v e r i t a t i s. Aenigmata sunt profundae
Aenigma obscura intellegentia. quaestiones et intellectus obscuri,
Parabola comparativa similitudo. quae non simplici, sed allegorico

⁹³⁴ «Scire sapientiam et disciplinam, et intelligere sermones prudentiae ac percipere versutias verborum, et cognoscere iustitiam veram, iudicium quoque diligere, ut det ignoscentibus astutiam, puero autem iuniori sensum et cogitationem: his etenim auditis, sapiens sapientior erit» Cfr. CSEL 12, p. 470.

Recensión B

Quid est enim *proverbium*, nisi *verbi figura*? Quid est figura, nisi *tecta imago veritatis*? Quid est enigma, nisi obscura intelligentia? **Quid est parabola, nisi comparativa similitudo?**

sermone proponuntur. *Proverbia* sunt *verborum figurae*, ut aliud sit in sermone, aliud in re. Non enim in eis verba ipsa videntur, sed *figurae verborum ipsorum intelliguntur*. **Parabolae** autem dicuntur **comparativae similitudines**, aliud habentes in medulla, aliud in superficie demonstrantes.

Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* 6, 2, 18

...quem Graeci *Parabolas*, Latini *Proverbiorum* nominant, eo quod in ipso sub **comparativa similitudine** figuras verborum et *imagines veritatis* ostenderet.

Como vemos, las definiciones de *proverbium* y *figura* de este tratadito y el *De anigmatibus in Salomone* tienen la misma fuente; la de *aenigma*, sin embargo, no aparece en Isidoro, pero comparte una formulación muy próxima entre el tratado y el *De aenigmatibus*.

Sospecho que el tratadito quizá formara parte de un conjunto original de textos de esta colección exegética sobre los libros sapienciales. Su presencia como prólogo de la sección de Proverbios (que por demás ya tiene prólogo gregoriano propio) del código portuense debe considerarse totalmente anómala, ya que no aparece en ningún otro testigo de los *Excerpta* y viene motivada sin duda por razones de contenido, siendo este código además un testigo que parece haber redispuesto notablemente todos los textos de la colección exegética; la posición original del tratado en la recensión B debió de estar, por lo tanto, en otra parte. Sea como fuere, son todavía grandes las incógnitas, como la fuente inmediata de Juan de Sevilla, totalmente desconocida, o el uso del texto de la *Vetus Latina*, contrario a la predominancia de la *Vulgata* en los añadidos a los *Excerpta*, lo que exige ser prudente en cualquier observación. Editaré el texto en

apéndice a este trabajo, esperando que sea de utilidad o interés para futuros estudios.

4.5. HISTORIA DEL TEXTO.

4.5.1. Tradición manuscrita.

Los manuscritos que transmiten los *Excerpta* y los restantes textos arriba señalados son los siguientes⁹³⁵:

4.5.1.1 (C) *Cava dei Tirreni, Biblioteca dell'Abbazia*, 6.

Pergamino. Siglo XI. 250 x 163. Compuesto. A dos columnas. Diversas manos. Un primer sector (ff. 1-49r) transmite la *Regula pastoralis* de Gregorio Magno y algunos sermones inéditos. El segundo sector es el que nos interesa aquí, ya que contiene los *Excerpta*; su contenido concreto es el siguiente:

ff. 50r-66v: Taio Caesaraugustanus, *In Proverbia* + Taio Caesaraugustanus (?), *De muliere forti*.

ff. 67r-73v: Taio Caesaraugustanus, *In Ecclesiastes* + Taio Caesaraugustanus (?), *Tractatus in Ecclesiasten I* + Taio Caesaraugustanus (?), *Tractatus in Ecclesiasten II*.

ff. 73v-75v: Taio Caesaraugustanus, *In Sapientiam*.

ff. 75v-78v: Taio Caesaraugustanus, *In Ecclesiasticum*.

ff. 78v-80v: Taio Caesaraugustanus (?), *De aenigmatibus in Salomone*: El texto comienza en el f. 78v en una mano carolina, en tinta oscura, la misma que terminó de copiar el texto anterior, pero se interrumpe abruptamente a mitad de la columna; el resto del folio fue profusamente anotado con extractos de los *Moralia in Iob*. En f. 79r otra mano, beneventana, copia el mismo texto de la página anterior y continúa normalmente el texto del *De aenigmatibus* hasta el final.

ff. 80v-85v: Augustinus Hipponensis, *Sermo 37*.

ff. 85r-86v: Selección de citas de Proverbios y Eclesiastés

⁹³⁵ La argumentación de la historia del texto ha ocupado mi artículo *La tradición textual de los Excerpta sancti Gregorii (CPL 1269) de Tajón de Zaragoza*.

El lema de los capítulos suele aparecer en letras mayúsculas, sólo un par de veces en tinta roja (f. 51r para *In Proverbia* 16; f. 51v para *In Proverbia* 19). La indicación *Interpretatio* para introducir el comentario que sigue a los lemas aparece raramente. La numeración romana de los capítulos, original, no aparece siempre; sí aparece otra en números arábigos, escrita por una mano más reciente.

Según Galante en este sector están presentes al menos 6 manos, tres beneventanas, dos carolinas y una híbrida entre carolina y beneventana.

Un tercer sector (ff. 87r-194v) copia los *Sententiarum libri IV* de Bruno de Segni (siglos XI-XII).

La unión de los diversos sectores debió de realizarse en la propia abadía de la Cava al decir de todos los estudiosos. Allí se habrían recortado los márgenes de las páginas para homogeneizar las medidas de todos los sectores. Por lo que se refiere al segundo sector que contiene nuestros textos, Galante sostiene que la letra beneventana está definitivamente lejos del tipo de Montecassino, compartiendo en cambio algunos rasgos con el de Bari. Teniendo en cuenta el influjo carolino, el código podría situarse en una zona de transición próxima en todo caso a la tierra de Bari. El manuscrito que dio origen a este sector pudo llegar a la abadía de la Cava a finales del siglo XI, momento en que la abadía extendió su influencia por varias iglesias y monasterio de Apulia. Consulté el código en mayo de 2017 y dispongo de una reproducción digital del segundo sector.

Describen: M. Galante, *Esperienze grafiche a Cava nel XII secolo*, pp. 7-25; descripción disponible también en Manusonline: https://manus.iccu.sbn.it/opac_SchedaScheda.php?ID=205406.

4.5.1.2 (I) *Lérida, Archivo Capitular, Rc-0019 (olim Roda 2)*.

Pergamino. Siglo XI. 210 x 130. Varias manos, tanto carolinas como visigóticas de transición, si bien el conjunto de abreviaturas sigue en todos los casos el modelo carolino. Perteneció a la biblioteca del monasterio de San Vicente de Roda de Isábena (Huesca), cuyo catálogo del siglo XII menciona el código, según constaba en el desaparecido cartulario, copiado por Abad y Lasierra. En el siglo XIX pasó al archivo catedralicio de Lérida, en el que llevó la signatura “Roda 2”, que aún se encuentra en la cubierta. Está escrito

a línea tirada. Títulos e iniciales en naranja, y capitales decoradas con motivos vegetales y zoomorfos. Ocasionalmente algunas iniciales se refinan en rojo. Numeración antigua de los cuadernos. Contiene:

ff. 2r-74v: Isidorus Hispalensis, *Expositio in Vetus Testamentum*.

ff. 74v-75r: Isidorus Hispalensis, *Versus in bibliotheca*, en su redacción larga.

ff. 75v-110r: Taio Caesaraugustanus, *In Proverbia, In Ecclesiastes, In Sapientiam, In Ecclesiasticum, In Cantica*.

ff. 110r-119v: Gregorius Iliberritanus, *Epithalamium sive explanatio in Canticis canticorum*: Copiado sin solución de continuidad respecto de Taio Caesaraugustanus, *In Cantica*, con el que incluso comparte *tabula capitulorum*.

ff. 119v-134r: Iustus Urgellensis, *Explanatio in Cantica Canticorum*.

ff. 134r-136r: Taio Caesaraugustanus (?), *De aenigmatibus in Salomone*.

ff. 136r-140v: Augustinus Hipponensis, *Sermo* 37.

ff. 144v-144r: Baeda Venerabilis (?), *In Proverbia* 3, 31.

ff. 144r-146r: Taio Caesaraugustanus (?), *Tractatus in Ecclesiasten* I + *Tractatus in Ecclesiasten* II: El texto termina abruptamente.

f. 146v: Texto homilético anepígrafo.

El código conserva anotaciones que dan indicaciones sobre una futura transcripción. Se indica no copiar los *Versus Isidori* (así figura una nota en f. 74v «huc non scribantur» y otra en f. 75r «huc usque»); por el contrario, se dan indicaciones explícitas de copiar el comentario de Beda («huc scribe», «huc usque»). Parece que se lee lo mismo, aunque la nota está afectada por la humedad, al inicio de la sección de Proverbios de los *Excerpta*.

Respecto a los comentarios, ya sean los de Tajón, los inéditos o el *De aenigmatibus*, los lemas se introducen con un *CAPITULUM* más una inicial destacada en naranja, y la interpretación con un *INTERPRETATIO* seguido de inicial igualmente en naranja. El texto de los comentarios de Tajón fue objeto de revisión por una mano

carolina que escribe en tinta más tenue. Ésta parece ser la misma que revisó los comentarios al Cantar de Gregorio de Elvira y Justo de Urgel, valiéndose para la mayor parte de sus intervenciones en un códice gemelo, hoy perdido, del actual *Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia*, 80, como han señalado las editoras de Justo y Gregorio de Elvira. No obstante, las innovaciones introducidas por esta mano en los textos de Tajón no se pueden identificar, evidentemente, con el contenido de aquel códice. Las intervenciones son por lo demás mucho menos numerosas que las de los otros dos comentarios mencionados. Consulté personalmente el testimonio en noviembre de 2016 y dispongo de una reproducción digital completa.

Describen: M. Abad y Lasiera, *Cartulario mayor de Roda*, RAH 9/3980, tomo 15, fondo Abad y Lasiera, ff. 351-352v; A. Millares Carlo, *Corpus de códices visigóticos*, vol. 1, pp. 79-80; R. E. Guglielmetti, *Giusto d'Urgell*, pp. LX-LXI; R. Swanson Hernández, *Tradicions i transmissions iconogràfiques dels manuscrits de la Ribagorça entre els segles X-XII*, pp. 63-76.

4.5.1.3 (M) *Madrid, Biblioteca Nacional*, 3996.

Papel. Siglo XVI. Compuesto (sector I: ff. 4-47, sector II: ff. 1-3, 48-58). 305 x 220 el primer sector, 356 x 250 el segundo. Letra itálica española. En el f. 79v se data el manuscrito en Madrid en 1598 («Madriti, anno 1598, die XXV, Iunii»). Su procedencia es en todo caso el monasterio de San Vicente de Plasencia, en Cáceres. Allí debió de verlo años más tarde el predicador general de la orden de Santo Domingo, Pedro de Carvajal —cuya familia era originaria de la zona—, como consta de una nota en el f. 4 («No habla de estos dos quadernos el expurgatorio novísimo del año de 1640. Fray Pedro de Carvajal Predicador General»). Contiene:

ff. 6r-40r: Cadena, atribuida a Eusebio de Cesarea, de extractos de comentarios al Cantar.

ff. 41r-42r: Grupo de vocablos o lemas del Cantar con una breve explicación.

ff. 48r-55v: Taio Caesaraugustanus, *In Cantica* (atribuido a Gregorio de Elvira).

ff. 55v-64v: Gregorius Iliberritanus, *Epithalamium sive explanatio in Canticis canticorum*.

ff. 65r-79v: Iustus Urgellensis, *Explanatio in Cantica Canticorum*.

ff. 80r-81v: Taio Caesaraugustanus (?), *De anigmatibus Salomonis* (atribuido a Justo de Toledo).

Como indica Schulz-Flügel, la cadena pseudo-eusebiana es un traducción latina, probablemente próxima a la confección del manuscrito, de una colección de extractos griegos que circuló efectivamente bajo el nombre de Eusebio. El texto ya había sido editado por Vega⁹³⁶, quien cree, por su parte, que se trata de una traducción del siglo X. Reinhart Ceulemans se ha posicionado recientemente a favor de la hipótesis de Schulz-Flügel, identificando además que la fuente manuscrita más probable de donde estaría tomado el texto sería *Salamanca, Biblioteca Universitaria*, 2716.

El manuscrito parece una colección de comentarios al Cantar. Pese a la existencia de dos unidades codicológicas diversas, la compilación pudo haber partido de un único proyecto, que encargó su elaboración a distintos grupos de copistas.

Los fragmentos de Tajón están escritos por dos manos, una de las cuales se limita a indicar las referencias bíblicas (ocasionalmente consignando al margen el texto de la Vulgata) y realizar algunas notas al contenido del texto.

Consulté personalmente el testimonio en noviembre de 2016. Dispongo de una reproducción digital del manuscrito completo.

Describen: E. Schulz-Flügel, *Gregorius Eliberritanus*, pp. 109-11; R. E. Guglielmetti, *Giusto d'Urgell*, pp. LXIII-LXVI; R. Ceulemans, *La transmission manuscrite de la chaîne CPG C84*, pp. 54-60.

4.5.1.4 (U) Madrid, Biblioteca Nacional, 8873.

Pergamino. Siglo XII. 254 x 160 mm. Letra gótica hispánica. Procede del convento de Santiago de Uclés, en Cuenca. Estuvo en el Archivo Histórico Nacional, donde llevó la signatura «cod. XXXXII Biblioteca Uclense». Contiene:

⁹³⁶ Á. C. Vega, *Quorundam veterum commentariorum in Cantica Canticorum antiqua versio latina*.

ff. 1r-154r: Isidorus Hispalensis, *Explanatio in Vetus Testamentum*.

ff. 154v-155v: En blanco.

ff. 156r-172v: Gregorius Iliberritanus, *Epithalamium sive explanatio in Canticis canticorum*.

ff. 172v-177r: Taio Caesaraugustanus (?), *De aenigmatibus in Salomone*.

ff. 177r-183v: Augustinus Hipponensis, *Sermo 37*.

f. 184: Fragmento de Hugo de San Víctor, *De Verbo incarnato*.

El código está escrito en su totalidad a línea suelta, con títulos e iniciales en rojo. Los lemas se distinguen con un signo «V». Schulz-Flügel argumenta que el texto de Gregorio de Elvira es copia de *I*. Lo mismo cabe afirmar para el *De aenigmatibus in Salomone*, que es el único de nuestros textos que transmite. Consulté el manuscrito en noviembre de 2016 y dispongo de una reproducción digital completa.

Describe: E. Schulz-Flügel, *Gregorius Eliberritanus*, pp. 115-6.

4.5.1.5 (A) Madrid, Biblioteca Nacional, 13086.

Papel. Siglo XVIII. Se trata de una manuscrito fruto de la reordenación del archivo de la iglesia de Toledo llevada a cabo por Andrés Marcos Burriel, que fue director de la Comisión de Archivos entre 1750 y 1756. Lleva cosidos algunos folios con texto impreso. En el f. 1r Burriel dice haber colacionado en 1752 los originales de parte de los textos que este manuscrito presenta: «Fragmentos gothicos sobre la Escritura que se hallan en un tomo manuscrito de la librería de la S. Iglesia de Toledo Cap. 14. N. 22 despues de las obras de Etherio y Beato y Abad Sanson. Cotejelos con el original en 1752». Contiene:

f. 1r: Título inicial.

ff. 2r-18r: Extractos exégeticos de varios autores.

ff. 19r-v: Epístola de Eugenio de Toledo a Protasio de Tarragona.

ff. 21r-24v: Confirmación del privilegio concedido por Chindasvinto al monasterio de San Justo y Pastor.

ff. 26r-28v: Epístola de Hugo de Toledo a Bernardo de Cluny.

- f. 30r: Título de las tres piezas precedentes.
- ff. 31r-45r: Taio Caesaraugustanus, *In Cantica*.
- f. 50r: Título: «De Justo de Urgèll y Justo de Toledo».
- ff. 51r-93r: Iustus Urgellensis, *Explanatio in Cantica Canticorum*.
- ff. 97r-103r: Taio Caesaraugustanus (?), *De aenigmatibus Salomonis*: Atribuido a Justo de Toledo.
- f. 106r: Título.
- ff. 107r-138v: Calendario de los ritos de la iglesia de Toledo.
- ff. 141r-142v: Epístola de Gregorio López Malo a la priora del monasterio de Santa María de Buena Fuente. Texto impreso.
- ff. 143r-144r: Memorial de Gregorio López Malo sobre un litigio catastral. Texto impreso.
- ff. 145r-v y 151r-152v: Concesión de la jurisdicción de Molina de parte de Blanca de Molina.
- ff. 148r-150v y 153r-158v: Testamento de Blanca de Molina.
- ff. 159r-160v: Inventario del archivo de la villa de Molina. Texto impreso.
- f. 162r: Título.
- f. 163r-v: Catálogo de obras de Juan Alfonso de Madrid.
- ff. 165r-166v: Contenido del manuscrito 6-14 de la Biblioteca de la Catedral de Toledo.
- f. 169r-v: Catálogo de los católicos convertidos al judaísmo en el manuscrito 1-1 de la biblioteca de la catedral de Toledo.
- ff. 171r-172r: Epístola de Felipe de Plessis al abad de Císter.
- f. 174r: Título.
- ff. 175r-179v: Documento del alcalde de Toledo.
- f. 183r: Título.
- ff. 184r-188v: Epístola de Fernán Pérez de Guzmán a Fray Gonzalo de Ocaña, y respuesta.
- f. 191r: Título.
- ff. 192r-211v: Reflexiones acerca de una eventual traducción española de los *Annales* de Tácito.
- ff. 215r-235r: Índice de documentos de Juan II de Castilla según un documento del siglo XV.

El código al que se refiere Burriel en el título inicial es el actual *Madrid, Biblioteca Nacional*, 10018 (siglo IX), más en concreto los ff. 68r. sgg. Este manuscrito estuvo efectivamente en el archivo catedralicio de Toledo, donde llevó la signatura 14-24 (véase el f. 1r). La interpretación de que la nota de Burriel alude al contenido de todo el manuscrito, y no sólo a la primera parte, como parece claro con la confrontación de su antígrafo, ha confundido a la crítica, empezando por Heine. En cualquier caso, el análisis filológico confirma que tanto el comentario de Tajón al Cantar (transcrito sólo parcialmente) y el *De aenigmatibus* son copia de *M*, del que sólo toma el texto principal, sin las notas. Burriel reproduce de *M* la adjudicación a Gregorio de Elvira del comentario al Cantar, aunque expresa sus dudas respecto de tal atribución⁹³⁷. Consulté el código en noviembre de 2016 y dispongo de una reproducción digital completa.

Describen: R. E. Guglielmetti, *Giusto d'Urgell*, pp. LVI-LXIX.

4.5.1.6 (B) *Paris, Bibliothèque Nationale de France*, lat. 2823.

Pergamino. Siglo XII / XIII. 235 x 155 mm. Letra carolina. Originario de la abadía de Beaupré (Beauvais; su *ex libris* figura en f. 2v), procede de la Biblioteca del Rey, cuyo sello consta en f. 2r y 171v. En algún momento llevó la signatura 4342 (f. 1r). Títulos en rojo, iniciales en rojo y verde. Contiene:

ff. 2v-3v: Oración a la Virgen María.

ff. 4v-133v: Isidorus Hispalensis, *Explanatio in Vetus Testamentum*.

ff. 133v-153r: Taio Caesaraugustanus, *In Proverbia*.

ff. 153r-161v: Taio Caesaraugustanus, *In Ecclesiasten*.

ff. 161v-165v: Taio Caesaraugustanus, *In Sapientiam*.

ff. 165v-171r: Taio Caesaraugustanus, *In Ecclesiasticum*.

f. 171r: Epigrama sobre las plagas de Egipto de Hildeberto de Lavardin⁹³⁸, así como varios enigmas o proverbios latinos⁹³⁹.

⁹³⁷ «No es mas que asta el v. 4 del Cap. 4 y no tiene el aire de antigüedad que las obras del siglo 3º qual esta debiera ser».

⁹³⁸ *Inc.* «Prima rubens unda cladens... » *Expl.* «...ultime plebe» (PL 181, col. 1436).

f. 171v: Isidorus Hispalensis, *Versus in bibliotheca*. Por otra parte, ocupando la mayor parte del margen derecho se encuentra también un fragmento del *Liber de dignitate sacerdotali* atribuida a Ambrosio sobre la lepra, que lleva el título *Ambrosius in pastoralis*⁹⁴⁰.

Los versos, proverbios y el fragmento de Ambrosio que cierran el manuscrito parecen escritos en una mano diversa de las que copian los comentarios de Isidoro y Tajón, aunque coetánea a ellas o no muy posterior, de trazo menos grueso y compacto. Todos los poemas de Isidoro que se copiaron aquí aparecen también en *I*, pero no derivan directamente de éste, sino de un subarquetipo de la misma familia que es padre de buena parte la tradición francesa de los versos del hispalense⁹⁴¹. Algunos de estos manuscritos franceses transmiten también la particular selección poética del final, junto con el fragmento del *Liber de dignitate sacerdotali*. Que los poemas de Isidoro vuelvan a aparecer aquí es llamativo, pero no excesivamente sorprendente. La vinculación de los *Versus* con la *Explanatio in Vetus Testamentum* de Isidoro es muy antigua, dándose tanto en *I* como en numerosos códices extrahispánicos de estas obras isidorianas. En el caso concreto de la subfamilia de nuestro código, hay un testimonio, *Pa* en la edición de Sánchez Martín para el CCSL, que presenta los poemas y proverbios cerrando también una colección exegética, en este caso de Beda, Ambrosio y Agustín⁹⁴². No sería inverosímil, creo, que nuestro código copiara los poemas de Isidoro, el poema de

⁹³⁹ «Cui satis est quod habet · satis illum constat habere / Cui non est quod habet · satis illum constat egere / Ergo facit virtus · non copia sufficientem / Et non paupertas · sed mentis hiatus egentem / Fla facit ardorem · sed fra largitur odorem / Forfice fila · pilos cape forpice · forcipe ferrum / Pex est fullonis · cepx fabri · sex mulieris / Lacteo lac sugo · lacto lac prebeo nato / Pendo pati facio · pendeo vim patior · Pendeo suspensum pendo dum sullevo pondus / Virginitas flos est · et virginis aurea dos est / Concubitus sex est · merces sua pessima nex est / Cornix est alba si cor dematur ab illa».

⁹⁴⁰ PL 17, col. 575-77.

⁹⁴¹ El subarquetipo es anterior a *I*. El testimonio más antiguo que deriva de él fue un manuscrito (perdido hoy) del siglo IX procedente de Corbie que fue empleado por Mabillon, quien copió de él el poema 4, el único que contenía. El modelo de esta subfamilia pasó los Pirineos antes de la copia de *I*, por lo tanto. Cfr. CCSL 113, pp. 147-8.

⁹⁴² Cfr. CCSL 113, pp. 113-4. La tradición de los *Versus* está vinculada fundamentalmente a la *Explanatio in Vetus Testamentum*, a la que casi siempre cierra, y a compilaciones poéticas de vario tipo, como se puede comprobar en el estudio preliminar de esta edición.

Hildeberto de Lavardin y el fragmento ambrosiano de un modelo que los contuviera después de la *Explanatio in Vetus Testamentum* de Isidoro.

Los comentarios, que ocupan la gran mayoría del códice, están transcritos a línea tirada y sin solución de continuidad. El lema se distingue por una inicial en color, mientras que los cambios de libro se distinguen ligeramente por una inicial coloreada de mayor tamaño. No suele haber distinción de párrafos. Consulté el códice en febrero de 2016 y dispongo de una reproducción digital completa.

Describe: *Bibliothèque Nationale. Catalogue général des manuscrits latins*, vol. 3, pp. 166-7.

4.5.1.7 (F) Paris, *Bibliothèque Nationale de France*, lat. 2994 A.

Pergamino. Dos sectores: siglo VIII el primero, siglo IX el segundo. Ambos códices son probablemente originarios de la Septimania. A línea tirada y letra visigótica ambos. El primer sector (ff. 1r-72v) contiene una colección de textos ascéticos dirigidos probablemente a mujeres de vida consagrada. El segundo, que es el que aquí nos interesa, tiene el siguiente contenido:

ff. 73v-133v: Isidorus Hispalensis, *Differentiae* I.

ff. 134r-135v: Tratado gramatical aquí estudiado (*De Proverbiis Salomonis*), en la recensión A.

ff. 136r-140v: Selección de *excerpta* de las obras de Isidoro.

ff. 141r-186v: Isidorus Hispalensis, *Differentiae* II.

186v-189v: *Institutionum disciplinae*, obra sobre la educación de los laicos.

190r-194r: Taio Caesaraugustanus (?), *Tractatus in Ecclesiasten* II.

La compilación de textos aquí reunidos refleja un interés por las posibilidades que la gramática ofrece para la comprensión de la Escritura y la moral cristiana. Consulté el códice en febrero de 2016 y dispongo de una reproducción digital de los ff. 126r-140v y 190r-194r.

Describe: *Bibliothèque Nationale. Catalogue général de manuscrits latins*, vol. 3, pp. 377-80.

4.5.1.8 (G) *Paris, Bibliothèque Nationale de France*, lat. 16296.

Pergamino. Siglo XIII. Fue donado a la Sorbona por el teólogo y profesor Gérard d'Abbeville (c. 1220 – 1272), como consta en la hoja de guarda y en el f. 230v, en nota latina antigua. Lleva el sello de la Sorbona en f. 1r y 228v. Llevó la asignatura 117. Contiene:

ff. 1r-199v: Comentario al Cantar de los Cantares de Tomás de Císter, sin título ni indicación de atribución.

ff. 200r/v: En blanco.

ff. 201r-214v: Taio Caesaraugustanus, *In Proverbia* + Taio Caesaraugustanus (?), *De muliere forti*.

ff. 214v-223v: Taio Caesaraugustanus, *In Ecclesiasten* + Taio Caesaraugustanus (?), *Tractatus in Ecclesiasten I* + Taio Caesaraugustanus (?), *Tractatus in Ecclesiasten II*.

ff. 223v-229r: Taio Caesaraugustanus, *In Ecclesiasticum*.

ff. 229r-228v: Taio Caesaraugustanus (?), *De aenigmatibus in Salomone*.

Aparentemente son dos sectores diferenciados cosidos y separados por un folio suelto. Los lemas e interpretaciones se diferencian con claridad, con iniciales coloreadas en rojo y azul. Hay letras capitales de mayor tamaño que distinguen con claridad los distintos comentarios y los añadidos. Dispongo de una reproducción digital completa.

Describe: L. V. Delisle, *Inventaire des manuscrits latins de la Sorbonne conservés a la bibliothèque impériale sous les numéros 15176-16718 du fonds latins*, p. 55.

4.5.1.9 (L) *Paris, Bibliothèque Nationale de France*, lat. 16353.

Pergamino. Siglo XII / XIII. Procede de los fondos de la Sorbona, donde llevó la signatura 590, como consta en los ff. 1r y 110r. En el folio de guarda se consigna la que debe de ser la signatura antigua de la Bibliothèque Nationale (63), se indica como siglo probable del manuscrito el XIII, y se describe su contenido: se identifica el comentario de Isidoro, mientras que la sección de

Proverbios de los *Excerpta* se atribuye a Paterio; del contenido restante se dice: «3º un'Explication du Livre de l'Ecclesiaste». Escrito a línea tirada, con títulos en rojo. Una mano diversa a la de la copia colocó la numeración de los capítulos del comentario de Isidoro. Contiene:

ff. 1r-85v: Isidorus Hispalensis, *Expositio in Vetus Testamentum*.

ff. 85v-98v: Taio Caesaraugustanus, *In Proverbia*.

ff. 98v-103v: Taio Caesaraugustanus, *In Ecclesiasten*.

ff. 103v-106v: Taio Caesaraugustanus, *In Sapientiam*.

ff. 106v-109v: Taio Caesaraugustanus, *In Ecclesiasticum*.

f. 110r: Inicio de las *Glossae continuae in Psalmos* de Pedro Lombardo⁹⁴³, sin indicación de atribución.

Iniciales en verde, rojo y amarillo. El lema se distingue con una inicial en color, que a veces también aparece al inicio de la interpretación. La diferenciación en párrafos es irregular. En f. 85v el comentario de Isidoro termina sin *explicit*, dejando sólo una línea en blanco antes del inicio de *In Proverbia*, que comienza también sin incipit. Al margen, invadiendo la caja de escritura, una mano posterior identifica los extractos con el *Liber testimoniorum* de Paterio. Las tres unidades de contenido distinguidas en la hoja de guarda se indican en el interior del códice con una numeración de 1º (f. 1r), 2º (f. 85v) y 3º (f. 98v). Consulté el códice en febrero de 2016 y dispongo de una reproducción digital completa.

Describe: L. V. Delisle, *Inventaire des manuscrits latins de la Sorbonne conservés a la bibliothèque impériale sous les numéros 15176-16718 du fonds latins*, p. 55.

4.5.1.10 (N) Paris, *Bibliothèque Nationale de France*, lat. 17446.

Pergamino. Siglo XII (siglo XV para la oración final que cierra el códice). A línea tirada. Letra carolina; gótica en f. 178r/v. Procede del Colegio de Navarra de París (cfr. f. 1r al margen «Navarre 99»). Contiene:

⁹⁴³ Comienza: «Cum omnis prophetiae spiritus sancti revelatione sunt locuti...».

- ff. 3r-136r: Isidorus Hispalensis, *Explanatio in Vetus Testamentum*.
- ff. 136r-158r: Taio Caesaraugustanus, *In Proverbia*.
- ff. 158r-167v: Taio Caesaraugustanus, *In Ecclesiasten*.
- ff. 167v-172v: Taio Caesaraugustanus, *In Sapientiam*.
- ff. 172v-178v: Taio Caesaraugustanus, *In Ecclesiasticum*.
- f. 178r/v: Oración a la Virgen.

El inicio de un lema se marca con una inicial coloreada en rojo, y es rara la división en párrafos. Consulté el código en noviembre de 2016 y dispongo de una reproducción digital completa.

Describe: L. V. Delisle, *Inventaire des manuscrits latins de la Sorbonne conservés a la bibliothèque impériale sous les numéros 16719-18613*, p. 47.

4.5.1.11 (P) Porto, *Biblioteca Pública Municipal*, Sta. Cruz de Coimbra 37 (olim DCCC).

Pergamino. Siglo XII. Faltan al menos 5 folios, dos al final del primer cuaderno y tres al final del vigésimo. A dos columnas. Mano visigótica de transición para la mayoría del código, mano carolina de transición para f. 157r/v. Títulos y lemas en rojo, iniciales con motivos vegetales y geométricos. Con gran probabilidad formó parte del material librario con que se dotó la abadía cisterciense de Santa Cruz de Coimbra en el momento de su fundación. Como los demás códigos procedentes de esta abadía llegó a la Biblioteca Pública Municipal de Oporto en el siglo XIX por mediación de Alexandre Herculano; allí llevó la signatura DCCC. Contiene:

- ff. 1r-59r: Hieronymus Stridonius, *Adversus Iovinianum*.
- ff. 59r-69r: Hieronymus Stridonius, *Apologeticum ad Pammachium*.
- ff. 69r-89v: Taio Caesaraugustanus, *In Proverbia* + Taio Caesaraugustanus (?), *De muliere forti*.
- ff. 89v-92r: Taio Caesaraugustanus (?), *De aenigmatibus in Salomone*.

- ff. 92r-103r: Taio Caesaraugustanus, *In Ecclesiasten* + Taio Caesaraugustanus (?), *Tractatus in Ecclesiasten* I + Taio Caesaraugustanus (?), *Tractatus in Ecclesiasten* II.
- ff. 103r-113r: Gregorius Iliberritanus, *Epithalamium sive Explanatio in Cantica Canticorum*.
- ff. 113r-128r: Taio Caesaraugustanus, *In Cantica*.
- ff. 128r-137v: Taio Caesaraugustanus, *In Sapientiam, In Ecclesiasticum*.
- ff. 137v-157r: Iustus Urgellensis, *Explanatio in Cantica Canticorum*.
- ff. 157r-v: Cromacio de Aquilea, *Sermo* 29.
- ff. 158r-165v: Fulgencio, extractos de *De vera fide*.

Los lemas e interpretaciones están claramente distinguidos. Los primeros, en tinta roja, están numerados y ocasionalmente precedidos de un *CAPITULUM*. Las interpretaciones pueden también estar precedidas de un *INTERPRETATIO*, aunque no es regular. Dispongo de una reproducción digital de los folios que contienen los textos con que aquí trabajo.

Describen: M. C. Díaz y Díaz, *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*, pp. 340-3; E. Schulz-Flügel, *Gregorius Iliberritanus*, pp. 111-3; A. A. Nascimento – J. F. Meirinhos, *Catálogo dos códices da livaria de mão do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipapl do Porto*, pp. 231-5; R. E. Guglielmetti, Giusto d'Urgell, pp. LXXX-LXXXI.

4.5.1.12 (S) Soissons, *Bibliothèque Municipale*, 75.

Pergamino. Siglo XII. A línea suelta. Letra carolina. Procede de la abadía de Prémontré, en la Picardía. Contiene:

- ff. 1r-103v: Isidorus Hispalensis, *Expositio in Vetus Testamentum*.
- ff. 103v-133r: Taio Caesaraugustanus, *In Proverbia, In Ecclesiasten, In Sapientiam, In Ecclesiasticum*.
- ff. 133r-140v: Baeda Venerabilis (?), *In Cantica*.

Títulos en rojo; iniciales en rojo y azul. Dispongo de una reproducción digital del código entero.

Describe: *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, vol. 3, p. 89.

4.5.2. Ediciones.

4.5.2.1 G. Heine, *Bibliotheca anecdotorum seu veterum monumentorum ecclesiasticorum collectio novissima*, vol. 1. *Monumenta regni Gothorum et arabum in Hispaniis*, Leipzig, T. O. Weigel, 1848, pp. 187-96, 196-200.

Esta obra publica el material recopilado por el sacerdote alemán Gotthold Heine durante su estancia en España en la década de 1840. Prologa la obra M. J. E. Volbending, toda vez que Heine había muerto poco antes de dar a la imprenta sus escritos, en los acontecimientos revolucionarios de Berlín de 1848⁹⁴⁴. Se publican la sección de los *Excerpta* sobre el Cantar y el *De aenigmatibus in Salomone*. El modelo en ambos casos es A, a pesar de las declaraciones que figuran en nota a los textos, sobre las que ya se ha hablado.

4.5.2.2 Á. C. Vega, ES 56. *De la Santa Iglesia apostólica de Eliberri (Granada). Fin de los escritos de Gregorio Bético. Calendario de Recemundo. Concilio de Elvira y otros escritos y documentos interesantes, inéditos o críticamente editados*, Madrid, Imprenta Maestre, 1957, pp. 225-419.

La edición de Vega publica todas las secciones conocidas de los *Excerpta* a partir principalmente de una copia del manuscrito I que le fue trasladada por el archivero de la catedral de Lérida, Antonio Peguera. Para la sección sobre el Cantar se sirvió además de A M y la edición de Heine. Publica también el *De aenigmatibus in Salomone* sirviéndose de A I M U y Heine.

Esta edición de Vega es deficiente por varios aspectos. No se intenta reconstruir la historia textual y el texto de I se «corrige» numerosas veces por las lecturas de A M U y Heine sin un criterio claro, aparentemente sin intuir el hecho de que todos ellos son *descripti* de I. Además ofrece siempre conjuntamente las lecturas de A M cuando existen divergencias entre ambos. Las secciones basadas

⁹⁴⁴ Habla sobre estas cuestiones E. Schulz-Flügel, *Gregorius Eliberritanus*, pp. 11-6.

sólo en *I* no son fiables siquiera como «transcripción» del manuscrito, ya que contienen numerosos errores de lectura.

4.5.2.3 PLS 4, col. 1680-793.

Siguiendo la lógica del proyecto de la *Patrologia Latina*, Hamman da aquí sin intervenciones el texto de Vega. No se reproducen, sin embargo, las notas del aparato crítico, lo que constituye una obvia deficiencia.

4.5.3. La tradición indirecta.

Ya se ha hablado aquí de la tradición indirecta del tratado gramatical (Beato de Liébana y Juan de Sevilla), de la que no queda nada que pueda decir. Resta examinar la tradición indirecta de los *Excerpta* y los añadidos, que es escasa, pero interesante.

Pese a que Beato de Liébana utilizó el tratado gramatical y los comentarios al Cantar de Gregorio de Elvira y Justo de Urgel, dando a entender que podría haberse servido de un códice con nuestra colección exegética, ha de ser excluido *a priori* como testimonio de la tradición indirecta de los *Excerpta* y los añadidos. De estos últimos no cita nada, y, aunque hay citas de Gregorio Magno, éstas pertenecen en su mayoría a pasajes no incluidos en los *Excerpta*, mientras que las citas que coinciden con éstos no muestran errores comunes que permitan una filiación. Si Beato utilizó para algo los *Excerpta*, no ha dejado rastro de ello, ya que es evidente que echó mano también de Gregorio Magno.

La tradición indirecta queda reducida a tres casos, hasta donde yo sé:

4.5.3.1 [Vox] *Vox Ecclesie*.

La llamada *Vox Ecclesie* es un comentario al Cantar de los Cantares conservado en dos manuscritos carolingios del siglo IX (*London, British Library*, 213, ff. 100v-141r y *Paris, Bibliothèque Nationale de France*, lat. 2822, ff. 139r-149v), cuyo uso aparece atestiguado por vez primera en Angeluomo de Luxeuil (muerto en el 855). De pobre latín y escasa originalidad exegética, sus fuentes son exclusivamente hispánicas: los comentarios al Cantar de los Cantares de Gregorio de Elvira y Justo de Urgel y varios pasajes de la segunda

parte de las *Homiliae in Hiezechielem* de Gregorio Magno coincidentes en todos los casos con citas que aparecen en la sección del Cantar de los *Excerpta*. Esta circunstancia llevó ya a la editora de la *Vox Ecclesie*, Rossana Guglielmetti, a pensar que el compilador de este opúsculo pudo haberse servido de un códice similar a los que contienen la serie *Excerpta* + Gregorio de Elvira + Justo de Urgel⁹⁴⁵. Su origen y autor son desconocidos; podría tener origen hispánico por las fuentes utilizadas, aunque los códices son de área continental.

En el Apéndice de este trabajo (**Tabla 1**) pueden encontrarse las correspondencias exactas entre el texto de Tajón y la *Vox Ecclesie*.

Puede suscribirse con gran seguridad la observación de Guglielmetti sobre el uso de un códice similar al que transmite nuestra colección. Aunque en la mayoría de los casos el compilador de la *Vox Ecclesie* transforma ampliamente la redacción, hay un caso donde podemos detectar un error común entre la *Vox Ecclesie* y nuestros códices:

Cui ferculo columnae argentea factae sunt, quia
praedicatores Ecclesiae luce resplendent^{a 946}.

^a luce respdent] luce resplendent sapientiae A I M; scientie
luce resplendent Vox; sanctae eloquii luce resplendent
Gregorius

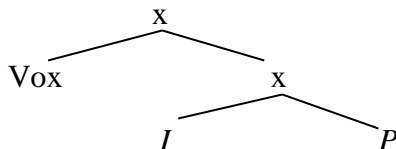
Los códices de Tajón que transmiten este pasaje (*I* y sus descendientes *A M*, así como *P*) parecen compartir una omisión, probablemente inintencionada, del «sanctae eloquii» original de Gregorio, aún presente en *P*, con lo que se pierde un complemento semántico que dé razón a la metáfora de la luz. En todo caso, ésta es fácilmente interpretable como la luz de la sabiduría, aunque no sea el sentido originario. Por ello *I* incorpora «sapientiae» (lectura heredada por *A M*) y *Vox*, alternativamente, «scientie».

Años más tarde Guglielmetti sacó a la luz también la edición crítica del comentario al Cantar de Justo de Urgel, donde argumentó que nuestros códices *I P*, en lo que se refiere al texto de Justo,

⁹⁴⁵ Cfr. R. E. Guglielmetti, *Alcuino*, pp. 183-232.

⁹⁴⁶ Cf. R. E. Guglielmetti, *Alcuino*, p. 211. El texto gregoriano original es *Homiliae in Hiezechielem* 2, 3, 14 (CCSL 152, p. 246).

presentan errores en común frente a la *Vox Ecclesie*, que en consecuencia deriva de una rama más alta del *stemma*⁹⁴⁷:



Yo no puedo probar lo mismo para el texto de Tajón, debido a que el texto citado a la letra es demasiado escaso; no obstante, lo más lógico es que la hipótesis de Guglielmetti sea extrapolable también a nuestro texto.

4.5.3.2 [ProvSal] *Proverbia Salomonis*.

En su reciente artículo acerca de la transmisión de Paterio y las relaciones entre éste y Tajón, Castaldi y Martello dieron como integrante de la tradición manuscrita de los *Excerpta* el código *Madrid, Biblioteca Nacional, 37*, el tomo correspondiente a la tríada salomónica de una rica Biblia comentada compuesta en Sicilia en el siglo XIII, a cuyo término se incluye un comentario a Proverbios, otro a Eclesiastés y otro al Cantar. Si este último puede identificarse con el *In Cantica* original de Gregorio Magno, los otros dos, que figuran como *excerpta* de Gregorio en sus respectivas titulaciones, fueron identificados por Castaldi y Martello como las secciones de Proverbios y Eclesiastés de nuestros *Excerpta*⁹⁴⁸. La colación permite despreciar tal idea e identificar estos comentarios con otro texto conocido por la crítica como los *Proverbia Salomonis*, un comentario medieval a Proverbios y Eclesiastés donde se utiliza largamente a Gregorio Magno, aunque tiene también secciones originales. El código de Madrid aparecía ya en CPL como perteneciente a la tradición textual de dicho comentario⁹⁴⁹.

Los *Proverbia Salomonis* carecen de una edición crítica; de hecho, nunca fueron llevados a la imprenta. En todo caso, se está llevando a cabo actualmente una edición crítica en la SISMEL de

⁹⁴⁷ Cfr. R. E. Guglielmetti, *Giusto d'Urgell*, pp. CXXIX-CXVIII.

⁹⁴⁸ L. Castaldi – F. Martello, «*Tempera quasi aurum*», pp. 80-1.

⁹⁴⁹ La tradición completa en CPL 9262, 10442, 2678.

Florescia a cargo de Federica Favero, a quien agradezco su amabilidad a la hora de hacerme llegar las variantes de la tradición manuscrita en lo que respecta a las secciones que me interesan. Tiene interés constatar si este comentario inédito utiliza o no a Tajón. Atendiendo a las recomendaciones de Favero, he elegido como modelo el código *Pisa, Bibliotheca Cathariniana*, 74, del siglo XII (*Pi*), probablemente uno de los testimonios más fiables de la tradición⁹⁵⁰. El examen revela que algunos de los pasajes gregorianos son comunes a los *Excerpta* de Tajón; otros no. Entre los primeros, no se observan errores comunes con nuestros códigos. En el siguiente pasaje, por ejemplo, equivalente al *In Proverbia* 15 de Tajón, *Pi* está ausente de la corrupción de la secuencia «iam egredi anima» en «iamdiu» que comparten todos los códigos de los *Excerpta*, y que viene motivada por el «diu male» de la frase siguiente:

Plerumque enim accepta salus carnis per vitia expenditur,
sed cum repente subtrahitur, cum molestiis caro atteritur,
cum iam egredi anima^a urgetur, diu male habita quasi ad
vivendum salus amissa requiritur.⁹⁵¹

^a iam egredi anima *Pi Gregorius*] iamdiu *I C G P*

En otro pasaje, correspondiente al *In Proverbia* 66 de Tajón, los *Proverbia Salomonis* están ausentes de un salto de ojo («modo – dirigit») común a todos los códigos de los *Excerpta* que conservan esta parte:

⁹⁵⁰ Según comparece en CPL, la tradición textual de los *Proverbia Salomonis* está integrada por los códigos siguientes: Arras, *Bibliothèque Municipale*, 1079 (siglo IX); Bergamo, *Biblioteca Civica Angelo Mai*, MA 180 (siglo XII); Firenze, *Biblioteca Medicea Laurenziana*, Conv. Soppr. 387 (siglo XII); Madrid, *Biblioteca Nacional*, 37 (siglo XIII); Paris, *Bibliothèque Nationale de France*, lat. 11997 (siglo IX); Pesaro, *Biblioteca Oliveriana*, 8 (siglo XVI); Pisa, *Biblioteca Cathariniana*, 74 (siglo XII); Pistoia, *Archivio Capitolare*, C. 78 (siglo XII); Tortosa, *Archivo Catedral*, 103 (siglo XII). A ellos hay que añadirles Roma, *Biblioteca Vallicelliana*, E 60 1 (siglo XI).

⁹⁵¹ La fuente es Gregorius Magnus, *Regula pastoralis* 3, 12 (SC 382, p. 326). Tanto en esta cita como en la siguiente, los códigos *B L N S* también atestiguan el texto, con alguna lectura algo divergente, si bien como *descripti* de *I* que son (según se argumentará más tarde) prescindiendo ya de dar cuenta de sus variantes en el aparato crítico.

Si enim gubernator sollicite stringit, modo in fluctibus ex adverso navem dirigit^a, modo ventorum impetus per obliquum fundit.⁹⁵²

^a modo – dirigit *Pi Gregorius*] *om. I C G P*

Los pasajes de Gregorio, por lo tanto, no ofrecen ninguna prueba que permita sospechar filiación alguna entre los *Proverbia Salomonis* y los *Excerpta*. Caso distinto son otros pasajes no gregorianos, donde hay claras huellas del uso del *De aenigmatibus in Salomone*. Tenemos, sin ir más lejos, un capítulo en que se cita casi literalmente la explicación del *De aenigmatibus* a Prv 30, 15. Puede leerse en *Pi*, f. 16v y se corresponde con *De aenigmatibus in Salomone* 3:

Pi (f. 16v)

Taio Caesaragustanus (?), *De aenigmatibus in Salomone* 3

Sanguisugae duae sunt filiae dicentes: Affer, affer (Prv 30, 15). Sanguisugae ergo hoc in loco impurum et inmundum diabolum dicit, qui coeno criminum alitur et gratia spiritalis fluentis potantibus insidiatur. Et cum sit tenuit et pene nullus alieno cruore grandescit. Ab initio haec sanguisuga diabolus fuit per quem mors introivit in mundum, habens duas filias societate coniunctas, de quibus nascitur turba vitiorum.

Sanguisugam igitur hoc in loco impurum et inmundum diabolum dicit, qui coeno criminum alitur, et gratiae spiritalis fluentis potantibus insidiatur; et cum sit tenuit et pene nullus, alieno cruore grandescit. Ab initio haec sanguisuga diabolus fuit, per quem mors introivit in mundum, habens duas filias: cupiditatem et luxuriam, de quibus ei nascitur turba nepotum.

Más sorprendente resulta encontrar entre las fuentes la *Explanatio de Salomone* falsamente atribuida a Jerónimo que el autor del *De aenigmatibus* utiliza en el capítulo 8, así como el *De Salomone* de Gregorio de Elvira:

Pi (f. 17r)

Hieronymus Stridonius
Pseudo, *Explanatio de Salomone* (PLS 1, col.

Gregorius Iliberritanus,
De Salomone 11, 25
(CCSL69, p. 257)

⁹⁵² La fuente es Gregorius Magnus, *Regula pastoralis* 3, 32 (SC 382, p. 492).

595)

Navis ista *naufragium facere non potest*, quia a Filio dei gubernatur. Inter ipsas enim tempestates saeculi firma et indissolubilis permanet. Habet enim magnum gubernaculum fidei; gubernatorem Christum, *apostolos remiges*, sed in medio *antennam crucis* in qua evangelica fidei uela suspensa sunt, *ut flante Spiritu Sancto ad desideratum portum paradisi pervenire possimus*. In hac itaque nave Ecclesiae *sedet in poppu Dominus*, ut cursum eius inter fluctus huius mundi prospero gubernaculo ad portum dirigat paradisi.

Cum excitarentur insidiae procellae tentationum, vertigo nutaret, et turbine saeviente persecutionis non sine discrimine tempestas exsurgeret, *pro ventibus tamen votis totos occupat paradisi portus*. In hac itaque Ecclesiae naves sedet *in puppi maiestas Patris*, ut occursus eius leges evangeliorum gubernaculis dirigat. Dominus in arbore erigatur, et *in antenna crucis* extenditur, et funibus quasi vinculis caritatis ne in unam partem suspensa declinet, alligatur et continetur, aequali gravitatis pondere librata non timet ne pressa mergatur (...).

Navem adaeque Ecclesiam debemus accipere in salo mundi istius constitutam, quae crebris ventorum flatibus, id est tentationum plagis et verberibus fatigatur, quam turbidi fluctus, id est huius saeculi potestas, conantur ad saxa perducere. Quae etsi undarum fluctibus aut procellis saepe vexatur, tamen *numquam potest sustinere naufragium*, quia in arbore eius, id est in cruce Christus erigitur, in puppi Pater residet, gubernator, proram Paracletus servat Spiritus. *Hanc per angustam huius mundi freta duodeni in portum remiges ducunt, id est duodecim apostoli et similis numerum prophetarum*.

Como puede comprobarse, para la elaboración de esta explicación de la alegoría de la nave de la Iglesia, el compilador de los *Proverbia Salomonis* reproduce elementos tanto de la *Explanatio* pseudojeronimiana como del *De Salomone* de Gregorio de Elvira. El impulso del viento al puerto del paraíso y el Padre sentado en la popa son imágenes inspiradas en la *Explanatio*, mientras que la referencia de que la nave de la Iglesia no puede naufragar y la imagen de los apóstoles como remeros se encuentran formuladas sólo en el *De*

Salomone elviriano. El *De aenigmatibus* tiene un capítulo dedicado también a la misma materia (8), pero no muestra aquí relaciones con los *Proverbia Salomonis*.

Encontramos además una cita directamente sacada de las *Sententiae*:

Cor quod novit amaritudinem animae suae in gaudio eius non miserebitur extraneus (Prv 14, 10). Corda bonorum monachorum amaritudinem suam noverunt, quia aerumnam exilii qua proiecti lacerantur intellegunt et quam sint tranquilla quae perdiderunt, et quae convulsa in quibus ceciderunt sentiunt.⁹⁵³

Varias cosas se desprenden de este análisis. Si bien no es posible establecer una relación entre los *Excerpta* y los *Proverbia Salomonis* identificando errores comunes frente a Gregorio, lo cierto es que la utilización del *De aenigmatibus in Salomone* es clara. El compilador de los *Proverbia Salomonis* pudo, por tanto, haber utilizado un código con los *Excerpta* y los añadidos, aunque se sirviera directamente de Gregorio Magno. También es cierto que pudo utilizar un texto de los *Excerpta* previo al arquetipo reconstruible a través de la tradición manuscrita conservada, de ahí que no haya errores comunes, pero no tenemos forma de probarlo con seguridad. En cualquier caso, el uso de las *Sententiae* y de una fuente tan restringida como la *Explanatio de Salomone*, y al mismo tiempo tan vinculada con el *De aenigmatibus* (que es su único otro testimonio de *Fortleben*), invitan a pensar que los *Proverbia Salomonis* podrían provenir del círculo de Tajón o haber hecho uso de sus fuentes⁹⁵⁴.

No se agotan aquí las sorpresas, sin embargo. El código *Madrid, Biblioteca Nacional, 37 (Ma)* al que aludí al inicio de este capítulo es portador de algunas adiciones propias y exclusivas (no aparecen en ningún otro código de los *Proverbia Salomonis*) de pasajes gregorianos cuyas lecturas coinciden no sólo con las de los *Excerpta*,

⁹⁵³ *Pi*, f. 7r. La fuente es Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 2, 45 (PL 80, col. 485C/D). Se distingue de Gregorio (*Moralia in Iob* 5, 3, 3) por la adición del término *monachorum*.

⁹⁵⁴ El que se trate de una obra más de Tajón no sería inverosímil *a priori*, si bien me comunica Favero que la redacción de los pasajes originales es demasiado pobre para que la autoría de los *Proverbia Salomonis* pueda ser imputada a nuestro venerable obispo.

sino en concreto con los errores propios del código *I* y su descendencia:

<i>Ma</i> (ff. 164rb-165va)	Taio Caesaraugustanus, <i>In Proverbia</i> 88	Gregorius Magnus, <i>Moralia in Iob</i> 30, 3, 10 (CCSL 143, p. 1498)
Quod si intellexisset ori inposuisset manum, hoc est si supplicium suum cum super vires exorsus est pervidisset, bene aliquando conditus in tanta iactatione superbie non fuisset elatus. De quo nequaquam moveatur quod superius dictum est: Quartum quod incedit feliciter, et non bene ; neque in hac vita omne quod bene feliciter. Nam leo, gallus et aries bene incedunt, sed non hic feliciter quia persecutiones et bella patiuntur.	Quod si intellexisset ori imposuisset manum, id est si supplicium suum, cum superbire ^a exorsus est, praevidisset, bene aliquando conditus, in tanta iactatione superbiae non fuisset elatus. De quo nequaquam moveat, quod superius dictum est: Quartum quod incedit feliciter. Non enim omne quod feliciter, bene ^b ; neque in hac vita omne quod bene, feliciter. Nam leo, gallus et aries bene incedunt, sed non hic feliciter qui persecutionem et bella patiuntur. ^a superbire] super vires I ^c non enim – bene] et non bene I	Quod si intellexisset, ori imposuisset manum; id est, si supplicium suum cum superbire exorsus est praevidisset, bene aliquando conditus in tantae iactationem superbiae non fuisset elatus. De quo nequaquam moveat quod superius dictum est: Quartum quod incedit feliciter. Tria quippe incedere bene dixit, et quartum feliciter. Non enim omne quod feliciter, bene; neque in hac vita omne quod bene, feliciter. Nam leo, gallus, et aries bene incedunt, sed non hic feliciter, quia persecutionem bella patiuntur.

Ma (f. 166rb)

Taio Caesaraugustanus,
In Proverbia 91

Gregorius Magnus,
Moralia in Iob 6, 7, 9
(CCSL 143, p. 290)

Vir quippe est ecclesie
humani generis
redemptor, qui in
portis **Syon** se nobilem
ostendit, quia
despectus prius in
contumeliis exstitit,
sed ingressu regni
sublimis apparebit.

Vir quippe est Ecclesiae
humani generis
Redemptor, qui in portis^a
se nobilem ostendit, quia
despectus prius in
contumeliis exstitit, sed
in ingressu regni sublimis
apparebit..

^a portis] **Syon add. I**

Vir quippe est
Ecclesiae humani
generis Redemptor,
qui in portis se
nobilem ostendit, qui
despectus prius in
contumeliis exstitit,
sed in ingressu regni
sublimis apparebit.

Ma (ff. 166vb-167ra)

Taio Caesaraugustanus,
In Ecclesiasten 1

Gregorius Magnus,
Moralia in Iob 10, 11,
20 (CCSL 143, pp.
551-2)

Unde et evanescere
dicitur: quod repente
ab intuentium oculis
aufertur. Post
veritatem protinus
iniquitas subinfertur,
quia dum per quedam
transitoria ducuntur in
quibusdam noxis
ligamur.

Unde et evanescere
dicitur, quod repente ab
intuentium oculis
aufertur... Aperte autem^e
post uanitatem protinus
iniquitas subinfertur, quia
dum per quaedam
transitoria ducimur, in
quibusdam noxiis
ligamur.

^e aperte autem *om. B I*
L N S

Unde et evanescere
dicitur quod repente ab
intuentium oculis
aufertur... Apte autem
post vanitatem
protinus iniquitas
subinfertur, quia dum
per quaedam
transitoria ducimur, in
quibusdam noxie
ligamur.

Esta circunstancia exige pensar que, al margen de la relación que los propios *Proverbia Salomonis* puedan tener con Tajón y su círculo, *Ma* fue «contaminado» con el texto de los *Excerpta* a partir de un texto de la rama de *I*. Es poco probable que el modelo haya sido este mismo códice, ya que no hay constancia de que saliera nunca de la península ibérica, pero no hay tampoco lecturas comunes con descendientes suyos conservados (esto es, los códices *B N L S*, que son algo anteriores o contemporáneos al manuscrito de Madrid, aunque escritos

en Francia). No obstante, la «contaminación» no tiene que partir necesariamente de *Ma*, pues puede haber estado presente ya en un antígrafo suyo.

Como vemos, los *Proverbia Salomonis* se revelan como un testimonio interesante de la pervivencia de los *Excerpta* y aun de la figura del propio Tajón. Mayores investigaciones al respecto serán sin duda bienvenidas en el futuro.

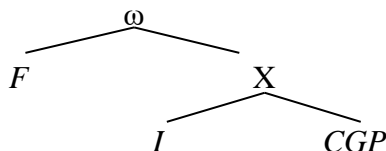
4.5.3.3 *Sententiae*.

Las *Sententiae* son sin duda el testimonio de tradición indirecta más importante. Sobre el hecho de que los *Excerpta* fueron un intermediario entre el original gregoriano y las *Sententiae* ya he hablado más atrás. Obviamente, para las *Sententiae* se debieron de utilizar los *Excerpta* y no el conjunto exegetico ahora conservado: en el plano textual, es posible comprobar no pocos ejemplos en los que las *Sententiae* transmiten un texto más próximo a Gregorio que la versión de los *Excerpta* que se nos ha conservado en este conjunto, siendo por lo tanto un testimonio precioso para la reconstitución de los *Excerpta* originales. En la edición de los *Excerpta* he corregido numerosas omisiones y corrupciones a partir de las *Sententiae*, cuando éstas convenían con Gregorio frente al arquetipo reconstruible a partir de la tradición directa.

En apéndice al presente trabajo puede consultarse la correspondencia completa entre los *Excerpta* y las *Sententiae*.

4.5.4. El arquetipo, el código *F* y el subarquetipo *X*.

El análisis filológico de los testimonios apunta a la (posible) existencia de un arquetipo del que, por un lado, deriva el código *F* y, por otro, un subarquetipo (*X*) ascendiente a su vez de *C G P* por un lado y el código *I* por el otro, que es padre de una amplia descendencia que incluye a los restantes testimonios de la tradición:



F, empero, transmite sólo el segundo añadido sobre el Eclesiastés y el tratado gramatical, por lo que su aporte a la reconstrucción del texto, aunque valioso en estos textos, es en conjunto limitado.

Sea como fuere, la independencia de *F* puede probarse a partir de la existencia de algunos errores conjuntivos a *I* y *C G P*. Por ejemplo:

...laetitiam suam non in vitae veteris voluptate, sed in conversationis novae virtute^a constituat.

^a conversationis – virtute] conversatione novae virtute *F*,
conversatione novae virtutis *I C G P*

En este caso, los manuscritos *I* y *C G P* enmiendan en conjunto un evidente anacoluto, aún presente en *F* («conversatione novae virtute»), enmienda que da lugar a una inversión de los casos del sintagma original («conversatione novae virtutis»), que proviene de Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 24, 4, 8 (CCSL 143, p. 1194). El pasaje permite además identificar un error común a toda la tradición que apunta a la existencia de un arquetipo ω , si no es que el error se hallaba en el texto de la fuente, duda común a todos los florilegios.

En este otro ejemplo:

Nam si arta et angusta est via quae ducit ad vitam, et lata et spatiosa quae ducit ad mortem^a, recte refrigerata caritate multorum ostium destinatum regni clauditur in plateis; sequenti autem versiculo^b in eo quod ait: *Et consurgent ad vocem volucris* (Ecl 12, 5) .

^a mortem] perditionem *I C G P* | ^b sequenti autem versiculo]
sequentia autem versiculo *F*, sequentia autem versiculi *I C G P*

es posible comprobar que *F* mantiene la lectura *mortem*, original de la fuente (Hieronimus Stridonius, *Commentarius in Ecclesiasten* 12, 5, CCSL 72, p. 354), frente al *perditionem* de *I* y *C G P*, que se inspira en Mt 7, 13. Además, la entera tradición presenta la corrupción de «sequenti» en «sequentia», provocada por el influjo del «autem» siguiente, lo que en *F* resulta en un sintagma sin sentido: «sequentia autem versiculo». Los códices *I* y *C G P*, sin embargo, presentan

nuevamente una enmienda que deja la frase como «sequentia autem versiculi».

Obsérvese también:

Et dissipabitur capparitis (Ecl 12, 5). Hoc est spinosi et amarissimi^a segregabuntur et dispergentur... et significat quod in resurrectione disperdentur omnes qui in desiderio saeculi huius vel amore et concupiscentia permanserunt.⁹⁵⁵

^a spinosi et amarissimi] sponsi amantissimi *I*, sponsi et amantissimi *C G P*

Siguiendo a Jerónimo, el autor del añadido identifica aquí a la alcaparra con los concupiscentes y los que aman los bienes del siglo, a los que llama «spinosi et amarissimi» (denominación, esta sí, que no aparece en la fuente), en referencia a las espinas de la alcaparra. No entendiendo bien, probablemente, la relación, *I* y *C G P* pasan a hablar de *sponsi* y *amantissimi*, influenciados por la referencia posterior a la concupiscencia.

Es imposible que todas las variantes comunes a *I* y *C G P* tengan carácter poligenético. Como, según se verá más adelante, ninguno de estos códices es modelo de los restantes, no queda sino deducir la existencia de un subarquetipo común a todos ellos y responsable de los errores comunes aquí señalados (X). Aquí y allá aparecen en los códices errores que acusan un ancestro en letra visigótica⁹⁵⁶, cual debía de ser todavía este subarquetipo. Por su parte, la existencia de errores comunes a toda la tradición nos habla de la existencia de un arquetipo común a *F* y *X* (ω). Cabe la posibilidad de que dichos errores deriven de la fuente misma, aunque resulta extraño que, por

⁹⁵⁵ La fuente es Hieronymus Stridonius, *Commentarius in Ecclesiasten* 12, 5 (CCSL 72, pp. 355-6). En cualquier caso, el autor del añadido reelabora libremente el pasaje, y en la fuente no aparece la variante en discusión.

⁹⁵⁶ La mayoría no aparecen en el aparato crítico. Los siguientes ejemplos implican cambios de diverso grado en el sentido del texto. Confusión de *b* por *v* y viceversa: *In Proverbia* 87, lin. 2; *In Proverbia* 88, lin. 6; *De aenigmatibus in Salomone* 7, 37; *Additamentum in Ecclesiasten* I, 3, lin. 4. Adición o supresión de *h*: *In Proverbia* 16, lin. 14; *In Cantica* 3, lin. 9; *In Cantica* 9, lin. 3; *In Cantica* 21, lin. 10; *In Cantica* 36, lin. 16; *In Cantica* 36, lin. 22; *In Cantica* 24, lin. 8; *Additamentum in Ecclesiasten* II, 18, lin. 3. Posible síntoma de un ancestro en *scriptio continua*: *In Proverbia* 58, lin. 4; *In Cantica* 7, lin. 23.

ser evidentes, el mismo compilador no los hubiera corregido, máxime si pensamos en Tajón de Zaragoza como su autor. Si ese posible arquetipo fue además el mismo modelo de la *Vox Ecclesie* y los *Proverbia Salomonis* no lo sabemos, ya que estos testimonios de tradición indirecta no tienen texto en común con *F*.

4.5.5. Los códices *I* y *C G P*.

Las diferencias más conspicuas entre *I* y *C G P* radican en la disposición de los añadidos. El primero, aunque ausente del tratado sobre la mujer fuerte (sustituido por el *Sermo* 37 de Agustín y el capítulo correspondiente del tratado de Beda sobre el libro de los Proverbios, textos ciertamente más amplios sobre la materia), coloca dichos añadidos al final del código, después de toda la serie de comentarios a los sapienciales. Por el contrario, en *C G P* el añadido sobre la mujer fuerte figura inmediatamente después de la sección de los *Excerpta* sobre Proverbios y los dos añadidos sobre Eclesiastés inmediatamente después correspondiente a este mismo libro bíblico, disposición acaso más lógica. En ambas ramas el *De aenigmatibus in Salomone* conserva su independencia, figurando al final del código (como en *I*) en *C G*, aunque *P* lo coloca al final de la sección de Proverbios, sin duda por comentar los versículos de este libro bíblico.

También hay diferencias en la disposición de la sección sobre el Cantar, conservada sólo en *I* y en *P*. Aunque Vega editó el texto como si precediera a las restantes secciones, en *I* figura tras la serie Proverbios + Eclesiastés + Sabiduría + Eclesiástico, y precediendo al comentario sobre el Cantar de Gregorio de Elvira, el cual viene a su vez seguido del de Justo de Urgel. Con este último comparte además *tabula capitulorum*. En *P*, en cambio, el orden es el siguiente: Taio *In Proverbia* + Taio (?) *De aenigmatibus in Salomone* + Taio *In Ecclesiasten* + Gregorius Iliberritanus *In Cantica* + **Taio *In Cantica*** + *In Sapientiam, In Ecclesiasticum* + Iustus Urgellensis *In Cantica*.

¿Cuál puede haber sido la distribución original? La de *P* se corresponde con el orden canónico de los libros bíblicos, por lo que puede ser la original, mientras que *I* pudo haber querido concentrar todos los comentarios al Cantar al final del código. Lo que llama la atención es el hecho de que nuestro comentario al Cantar vaya siempre acompañado del de Gregorio de Elvira, compartiendo además *tabula*

capitulorum con él en *I*. Aunque en *P* el comentario de Gregorio de Elvira viene sin título (aun dejando espacio en blanco para él), en *I* viene atribuido a «Gregorio papa» («Incipit tractatus Gregorii papae eiusdem epithalamii»). La fórmula no se encuentra en ningún otro manuscrito, pero puede ser original, ya que el término *papa* se utilizó como sinónimo de obispo en época antigua⁹⁵⁷. En cualquier caso, es posible que la denominación «Gregorio papa» provocara que se identificara con un comentario al Cantar de Gregorio Magno, de ahí la aparente fusión de ambos textos.

En todo caso, ya he advertido de mis sospechas de que la distribución proyectada originalmente sea distinta, habida cuenta del análisis del falso prólogo que en *I P* acompaña al comentario de Gregorio de Elvira. Si es cierto que el prólogo cierra una serie de comentarios a los enigmas de los libros salomónicos, sería esperable que figurara originalmente después de los añadidos. El orden original pudo, por lo tanto, haber sido: Taio *In Proverbia* + Taio *In Ecclesiasten* + Taio *In Cantica* + Taio *In Sapientiam* + Taio *In Ecclesiasticum* + Taio (?) *De aenigmatibus in Salomone* + Taio (?) *De muliere forti* + Taio (?) *Tractatus in Ecclesiasten I* + Taio (?) *In Ecclesiasten II* + Gregorius Iliberritanus *In Cantica* + Iustus Urgellensis *In Cantica*. Posteriormente los comentarios *In Cantica* de Gregorio de Elvira y Tajón se habrían unido por considerarse ambos de Gregorio Magno, dando una distribución como la que aparece en *P*; en *I*, mientras, se habría decidido concentrar los comentarios al Cantar después de toda la serie de Tajón, llevando a su vez los añadidos al final del código.

Otro problema está en las *tabulae capitulorum*. La de *In Proverbia* se conserva sólo en *C P*, por lo que podría pensarse que es una adición de estos dos códigos, unidos por un mismo subarquetipo frente a *G* (como veremos) y que además tienen en común los *tituli* de las distintas secciones. No obstante, esta *tabula* contiene el lema del capítulo 49, omitido en toda esta familia, incluyendo *G*, de lo que ha de deducirse una mayor anterioridad para la *tabula*. *I* sólo conserva la *tabula* de *In Cantica* (fusionada con la del comentario de Gregorio de

⁹⁵⁷ En los restantes manuscritos el comentario se transmite como anónimo o atribuido a «Gregorio», sin más. Cfr. E. Schulz-Flügel, *Gregorius Eliberritanus*, pp. 164-5.

Elvira, como ya hemos visto) y de *In Ecclesiasticum*, sin dar siquiera el texto completo de los versículos más largos. Destaco, en todo caso, que la tabula de *In Ecclesiasticum* se halla en *I* después del prefacio, y tal me parece la posición original que debían de ocupar en los *Excerpta*, pues Tajón afirma en su carta a Eugenio que colocó los prefacios «in capite librorum»⁹⁵⁸. Así pues, aunque en *C G P* las *tabulae* se hallan siempre antes de los prefacios, en mi edición aparecerán después de ellos.

No son las únicas diferencias entre los códices. *C G P* contienen además ciertas adiciones al texto gregoriano de los *Excerpta* que no se hallan en *I*. En primer lugar, *C P* transmiten un prólogo a la sección de Sabiduría (sección que *G* omite en su conjunto) extractado del *De ecclesiasticis officiis* de Isidoro. Se antepone éste al prefacio formado propiamente a partir de material gregoriano, que no desaparece. Asimismo, *C G P* transmiten algunas frases o textos «originales» añadidos al cabo de algunos capítulos de los *Excerpta*. La más extensa se halla al final de *In Proverbia* 88, y dice así:

Habet ergo aut in se aut in suis membris Antichristus felicitatem. Unde et idem Daniel sic iterum dicit: *Et dolus in manu eius dirigetur* (Dn 8, 25). Hoc est: fraus quae in eius erit opere, effectum habebit; ceterum beatitudinem non habebit. Qui mox in sublime elevatur, mox apparet stultus, quia eius fraus mox in adventum Domini destruetur.

La adición no tiene ninguna fuente directa, pero la exégesis de este versículo de Daniel parece inspirada en Gregorio Magno, *Moralia in Iob* 23, 15, 26⁹⁵⁹. Funciona como una suerte de *peroratio* a la exégesis de los capítulos 87 y 88, donde Prv 30, 29-32 se interpreta como una

⁹⁵⁸ «Praefatiunculas... decerpsi, quas etiam in capite librorum praeposui» (lin. 122-3).

⁹⁵⁹ «*Interficiet robustos et populum sanctorum secundum voluntatem suam; et dirigetur dolus in manu eius* (Dn 8, 24-5). Robustos quippe interficit, cum eos qui mente invicti sunt corporaliter vincit. Vel certe robustos et populum sanctorum secundum voluntatem suam interficit, cum eos qui robusti ac sancti credebantur ad nutum suae voluntatis trahit. In cuius manu dolus dirigetur, quia in illo fraus per opus adiuvatur. Quod enim fallendo dicit, hoc mira faciendo asserit; nam quicquid mendax lingua simulat, hoc quasi verum esse manus operis ostendat» (CCSL 143, p. 1649). Cfr. también Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 26, 18, 33; 24, 2, 2, donde se leen reflexiones equivalentes.

alegoría de la historia de la Iglesia desde Cristo (primero Cristo, el león; segundo los apóstoles, el gallo; tercero los predicadores, el carnero; el último será Satanás, el necio que aparecerá elevado en lo alto, pero que será finalmente derrotado). El último capítulo del *De aenigmatibus in Salomone* remite también, como se recordará, a la exégesis dada «in libro Proverbiorum», en referencia precisamente a estos dos capítulos, lo que apunta a que tanto el compilador original como el autor de la adición le dieron una especial importancia, al menos en lo que se refiere a la resolución de uno de los «enigmas» de Proverbios.

Hay más adiciones, aunque de poca entidad. Una de ellas corresponde al final de la aparente interpolación de la homilía elviriana. El texto en *I* finaliza de la siguiente forma: «Et hoc est quod ait hoc in loco Scriptura divina: *Tempus custodiendi, et tempus expellendi*. Fuit enim tempus quo custodiretur, et fuit tempus quo expelleretur». *C G P*, sin embargo, añaden: «de quo tempore plenissime sequens pagina docet», en referencia al primer añadido sobre el Eclesiastés, que desarrolla la exégesis de una serie de versículos que comienzan con la palabra *tempus*, y que estos códices presentan justo al término de la sección de Tajón sobre el Eclesiastés, como sabemos. La última adición se halla al final del capítulo 86 de la sección de los Proverbios, y es la incorporación de las últimas líneas del capítulo 7 del *De aenigmatibus in Salomone* («haec sunt enim... scientiam sapientium superant»), que trata sobre el versículo.

Pienso que unas tales innovaciones de los códices *C G P* (redistribución de los añadidos y adiciones extragregorianas estrechamente relacionadas con éstos), por su especial interés en mejorar y enriquecer el contenido de los *Excerpta*, presentan trazas de ser una «segunda recensión» de la compilación. Por supuesto, no hay manera de probarlo con total seguridad. Además, habría que suponer que el compilador redistribuyó su material sobre una versión ya corrupta de su propio texto⁹⁶⁰.

⁹⁶⁰ Pese a que aparentemente ello puede invalidar la hipótesis de una segunda recensión, no tiene por qué ser así. Si el texto tuvo una finalidad escolar, el trabajo de copia y aun la composición misma del original pudo haberse delegado a escribas poco expertos responsables de errores en los que el compilador, acaso alguien bien formado como Tajón, difícilmente

4.5.6. El código *I* y su descendencia.

Del código *I* puede argumentarse que constituye la cabeza de una familia en la que se integran *A B L M N S U*. La mayoría de los errores de esta rama son de pequeña entidad, destacando trasposiciones, omisiones de diversa entidad, confusión de *pro* por *per* y viceversa⁹⁶¹, así errores fruto de falta de atención o negligencia en la comprensión del texto⁹⁶²; no obstante, se observan también algunas enmiendas a pasajes corruptos, o entendidos como tales, ajenas a *C G P*. Por lo que respecta en concreto a *I*, una mano posterior (*I*²) practicó también algunas enmiendas, proceso que cuenta con un equivalente idéntico en los comentarios de Justo de Urgel y Gregorio de Elvira que este código transmite⁹⁶³. En el caso de Tajón, no obstante, el número de intervenciones es sensiblemente menor que en aquéllos, a la luz de lo que es posible ver comparando nuestro texto con las respectivas ediciones de los otros autores; sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en estos comentarios, en lo que respecta a Tajón no es posible certificar fuente alguna de contaminación, por lo que se trata correcciones autónomas de la mano revisora⁹⁶⁴.

Centrémonos por ahora en *I* y sus derivados *A M*, que transmiten sólo la sección sobre el Cantar y el *De aenigmatibus in Salomone*, y *U*, que sólo contiene el *De aenigmatibus*. Todos ellos fueron conocidos de Vega, aunque hay que apuntar que su aparato crítico atribuye a *I* lecturas de *A M* o *U*, y se identifican como variantes comunes de *A M U* lecturas que pueden aparecer en un solo código.

hubiera podido caer. En este sentido, el compilador pudo haberse limitado a disponer la estructura de su segunda redacción mientras la primera se hallaba ya en circulación, lo que valida la existencia de una segunda redacción sobre un texto ya corrupto de la primera. Claro que, vuelto a decirlo, no tenemos ulteriores argumentos que permitan confirmar la idea.

⁹⁶¹ Cfr. *In Proverbia* 77, lin. 5; *In Ecclesiasten* 1, lin. 31; *In Cantica* 23, lin. 45; *In Cantica* 32, lin. 6; *In Ecclesiasticum* 22, lin. 4. Tales errores apuntan a una cierta falta de soltura en la lectura de modelos visigóticos.

⁹⁶² Algunos ejemplos sacados de *I*, cabeza de la rama: *In Ecclesiasten* 11, lin. 6: Heli] vel; *In Sapientiam praef.*, lin. 37: lutu] nutu; *In Sapientiam* 6, 26: disparilitas] parilitas; *In Ecclesiasticum* 28, lin. 1: elephantum] elevatum.

⁹⁶³ Cfr. E. Schulz-Flügel, *Gregorius Eliberritanus*, pp. 121-3; R. E. Guglielmetti, *Giusto d'Urgell*, p. CXXVII.

⁹⁶⁴ Tipo de correcciones que pueden hallarse también en los comentarios de Gregorio y Justo, aunque en menor medida que las que derivan del proceso de contaminación. Ello conviene con la escasa presencia de intervenciones de *I*² sobre el texto de Tajón.

Todo esto hace que la edición de Vega sea poco fiable para apercibirse de la relación textual y sea necesaria una nueva colación completa. Los resultados de la misma arrojan, en realidad, una filiación idéntica a la de la última edición del texto de Gregorio de Elvira, que todos estos manuscritos comparten⁹⁶⁵.

Señalaré, pues, algunos errores con claro valor conjuntivo. Así esta corrupción de *In Cantica* 13 (la fuente es *Homiliae in Evangelia* 29, 11, CCSL 141, p. 254):

Et quicquid nobis cum mansuetudine^a praecepit, hoc a nobis cum districtione exiget.

^a cum mansuetudine] magnopere *A I M*

Y esta intervención en *In Cantica* 16 (fuente: *Homiliae in Evangelia* 25, 2, CCSL 141, p. 254):

Sancta enim desideria, ut praediximus, dilatione crescunt. Si autem dilatione deficiunt^a, desideria nos ferunt.

^a desideria – deficiunt] *om. A I M*, desideria ut praediximus dilectione deficiunt *P*

donde se puede comprobar que el texto está corrupto en toda la tradición y es reconstruible sólo a partir de Gregorio. *P* (único representante de la otra rama para *In Cantica*) presenta un salto de ojo entre «dilatione crescunt» y «dilatione deficiunt», confundiendo además «dilatione» con «dilectione», lo que da lugar a un texto poco comprensible. Lo más probable es que ésta fuera la lectura con que se encontró *I*, que optó por suprimir el pasaje entero, omisión que heredaron *A M*.

Obsérvense además las variantes de *A M U* en este pasaje del *De aenigmatibus in Salomone* (capítulo 7):

Stultus hic Iudaicus populus intelligitur, qui sapientiam Dei, Christum, non cognovit; cibus vero in Scripturis divinis eloquium designatur, cuius doctrina anima alitur. Hunc cibum Iudaei ex omnibus gentibus acceperunt:

⁹⁶⁵ Cfr. E. Schulz-Flügel, *Gregorius Eliberritanus*, pp. 123-128.

quem^a pravo et indiscreto sensu utendo, terra commoveri dicitur, quia in eius praeceptis terrena, non caelestia appetunt.

^a hunc cibum – quem] propter hunc cibum quem Iudaei prae omnibus gentibus *A I M U*

Pienso que *I* no debió de comprender el último período, que ciertamente no cuenta con la gramática más elegante, y consideró que estaba ante un texto corrupto. Introdujo la preposición *propter* antes de «hunc cibum», convirtiéndolo en parte de la oración anterior, y retocó ligeramente la secuencia «Iudaei – gentibus» para que tuviera sentido.

M reproduce todos los errores de *I* y presenta un buen número de lecturas propias, todas ellas heredadas a su vez por *A*, evidente *descriptus* suyo. La innovación más relevante de *M* son un par de interpolaciones de textos diversos que se encuentran en la sección sobre el Cantar. No tienen éstas gran relevancia, en todo caso: la primera es un pasaje de Pascasio Radberto referido a la Asunción de la Virgen, integrado al inicio del capítulo 17, referida a Ct 3, 6, cuya interpretación mariológica es conocida:

Pascasius Radbertus, *De assumptione beatae Mariae* 8, 46 (CCCM 56C, pp. 128-9)

Taio Caesaraugustanus, *In Cantica* 17, *codices A M*

Propter quod ex persona supernorum civium in eius ascensione admirans Spiritus Sanctus ait in Canticis: *Quae est ista, quae ascendit per desertum, quasi virgula funi ex aromatibus* (Ct 3, 6). Et bene quasi virgula fumi, quia gracilis et delicata, quia divinis extenuata disciplinis et concremata intus in holocaustum incendio pii amoris et desiderio caritatis. *Ut virgula fumi, inquit, ex aromatibus. Nimirum quia multis repleta erat virtutum*

Quae est ista quae ascendit per desertum sicut virgula fumi ex aromatibus myrrhae et thurris et universi pulveris pigmentarium? (Ct 3, 6) **Quia gracilis et delicata, quia divinis est attenuata disciplinis, et enim concremata intus in holocaustum incendio pii amoris et desiderio caritatis. Ut virgula, inquit, ex aromatibus, quia multis repleta erat virtutum odoribus, manans ex ea fragrabat suavissimus odor et spiritus angelicus.** Ascendebat autem de

odoribus, manans ex ea fragrabat
odor etiam spiritibus angelicis.
Ascendebat autem de deserto
praesentis saeculi virga de radice
Iesse olim exorta, sed mirabantur
electorum animae prae gaudio,
quaenam esset, quae etiam
meritorum virtutibus angelorum
vinceret dignitatem.

deserto praesentis saeculi virga de
radice Iesse olim exorta, et
mirabantur electorum animae prae
gaudio quaenam esset, quae etiam
meritorum virtutibus angeorum
vinceret dignitatem.

La segunda interpolación se halla en el capítulo 23 y se identifica con un par de frases que hacen referencia al martirio de unas vírgenes:

Et quia maxima multitudo fidelium in exordio nascentis Ecclesiae per martyrii sanguinem pervenit ad Regnum^a, rex noster ascensum purpureum fecit in ferculo, quia ad clarum, quod intus aspicitur, per tribulationem sanguinis pervenitur... Ascensus purpureus non sumus, quia pro Redemptore nostro fundere sanguinem non valemus^b.

^a regnum] inter quos etiam gloriosae germanae virgines de quibus sermo habetur digne etiam numerari meruerunt *add. A M* | ^b valemus] has autem sanctas puellas fudisse constat quarum anua solemnia recolimus *add. A M*

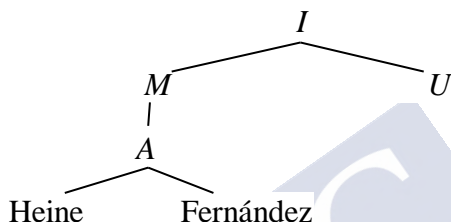
La misma mano que copia la sección del Cantar en *M*, en una tinta más tenue de la que usó para copiar el texto, señala en el margen inferior de la página (f. 50r) que las frases pueden estar haciendo referencia a las santas Justa y Rufina («Forse Iusta et Rufina, cuius festa in provincia Betica celebratur»). La interpolación, pues, evidente excursu a la línea exegética de Gregorio, llamó la atención del copista, lo que evidencia que éste no pudo ser el interpolador. Ha debido de existir, pues, al menos algún testimonio intermedio entre *I* y *M* donde se integrara esta interpolación, y posiblemente también la de Pascasio Radberto.

En lo que respecta a *A*, se trata de un manuscrito reproduce con gran fidelidad el texto de *M*. La sección sobre el Cantar, en todo caso, termina abruptamente en el capítulo 25. Es precisamente el mismo texto que presenta Heine, que, como he indicado más atrás, no

muestra trazas de haber usado otro testimonio⁹⁶⁶; y es también el mismo texto que Fernández declara transcribir.

U, por su parte, reproduce con gran exactitud el texto del *De aenigmatibus* de *I* (el único de nuestros textos que copia, como ya dije) salvo por unos pocos errores exclusivos, de poca entidad⁹⁶⁷. No muestra ninguna de las variantes comunes a *A M* frente a *I*. Su calidad de *descriptus* de *I*, pues, no ofrece dudas.

Propongo, por lo tanto, la siguiente filiación⁹⁶⁸:



Pasaré ahora a estudiar los códices *B L N S*, escritos todos ellos sin duda en Francia entre los siglos XII y XIII, que Vega no conoció. Transmiten sólo los extractos gregorianos de Tajón, a excepción de Cantar, sin el *De aenigmatibus in Salomone* ni ninguno de los otros añadidos.

El texto de los códices es, sustancialmente, el de *I*, del que son *descripti*. Heredan también las intervenciones de *I*². Véase por ejemplo *In Proverbia* 15 (la fuente es *Regula pastoralis* 3, 12, SC 382, p. 234):

Quis vero honor est, nisi quod etiam in luteis corporibus
conditi^a ad Conditoris tamen nostri sumus imaginem et
similitudinem creati? Vel quis alius crudelis est, nisi ille
apostata angelus, qui et semetipsum poenam mortis

⁹⁶⁶ Señalo, en cualquier caso, algunos errores conjuntivos entre *A* y Heine: *In Cantica* 6, lin. 8: Dominus] *om. A Heine*; *In Cantica* 23, lin. 30: sanguinis] carnis *A Heine*; *De aenigmatibus in Salomone*, praefatio, lin. 12: praecepta] praecepit *A Heine*; *De aenigmatibus in Salomone* 6, lin. 33: scopulos] populos *A Heine*.

⁹⁶⁷ Cfr. por ejemplo *De aenigmatibus in Salomone praefatio*, lin. 3: sermone] sensu *U*; *De aenigmatibus in Salomone* 2, lin. 7: propter] alter *U*; *De aenigmatibus in Salomone* 3, lin. 5: cruore maduerit] cruore corpore maduerit *U*.

⁹⁶⁸ No represento el modelo interpolado intermedio entre *I* y *M* por ser imposible saber si era también el mismo antígrafo de *U*.

superbiendo perculit, et inferre mortem humano gener etiam perditus non pepercit? Honorem itque suum alienis dat qui ad imaginem^b similitudinem conditus, vitae suae tempora malignorum spirituum voluptatibus administrat, annos etiam suos crudeli tradit, qui ad voluntatem male dominantis adversarii, accepta vivendi spatia expendit.

^a conditi] positi *B I L N S* | ^b similitudinem creati – ad imaginem] *om. B I L N S*

También *In Proverbia* 67 (la fuente es *Regula pastoralis* 3, 32, SC 382, p. 492):

Si enim^a gubernator^b sollicite stringit, modo ventorum impetus per obliquum fundit, ita cum mens vigilanter animam regit, modo alia superans calcat, modo alia providens declinat.

^a enim] cum *add. B L N S, add. sup. l. 1^a* | ^b gubernator] clamat et *add. B L N S, add. sup. l. 1^a*

In Sapientiam 7 (la fuente es *Moralia in Iob* 26, 12, 17, CCSL 143, p. 1278):

Ergo eius vestigia creaturam dicimus^a, quia per haec quae ab ipso sunt, sequendo imus ad ipsum.

^a creaturam dicimus] per creaturam sequi debemus *B I L N S*

o *In Ecclesiasticum* 22 (la fuente es *Regula pastoralis* 3, 21, SC 382, p. 400):

Et tamen plerumque quantam tribuant, pensant; quanta autem rapiant, considerare disimulant^a, quasi mercedem numerant et perpendere culpas rei non pensant^b.

^a disimulant] qui *add. B L N S* | ^b non pensant] recusant *B I L N S*

No hay en los códices franceses lecturas de las que se desprenda que no deriven de *I*. Presentan, eso sí, errores exclusivos que todos ellos comparten frente a su modelo, con claro valor separativo, pero

también errores conjuntivos evidentes, de lo que se deduce que entre *I* y estos códices existió al menos un testimonio intermedio (χ).

Entre los errores conjuntivos podemos citar varios saltos de ojo:

In Proverbia 89, lin. 5-6: qua pressione – tenui intellectu] *om.*
B L N S

In Ecclesiasticum 2, lin. 12-3: non valet, nequaquam – subigere
fortiter] *om.* *B L N S*

In Ecclesiasticum 8, lin. 1-2: sollerter debemus meminisse –
verbum in tua oratione] *om.* *B L N S*

así como una interpolación de sendas epístola a Demetria de Jerónimo y Pelagio (la fuente es *Moralia in Iob* 19, 4, 7, CCSL 143, p. 960):

Rex qui sedet in solio iudicii dissipat omne malum intuito suo^a (Prv 20, 8). Respicere quippe Dei est ea quae amissa ac perdita fuerant ad suam gratiam reformare.

^a intuito suo] felix illa conscientia et virginitas beata in cuius corde praeter amore Christi qui est industria sanctitas virtus atque potentia nullus alius vertitur amor nec ad recordationem alicuius hominis suspitat nec videre desiderat (cfr. Hieronymus Stridonius, *Epistula* 130⁹⁶⁹) grandis labor est sed repice quod promissum est (cfr. Pelagius *Epistula ad Demetriadem* 28⁹⁷⁰)
add. *B N L S*

Respecto a sus errores separativos individuales, *L* es el código que más número de éstos presenta, incluyendo corrupciones y omisiones de diverso grado y extensión, por ejemplo:

In Proverbia 17, lin. 6: verbis vero] ubi *L*

In Proverbia 55, lin. 9-10: esse non aestimamus – nobis detestabilis] *om.* *L*

In Ecclesiasten 2, lin. 19-20: reddamus Creatori nostro – suppliciter dicamus] *om.* *L*

⁹⁶⁹ CSEL 56, p. 201.

⁹⁷⁰ PL 30, col. 42D.

B N S son mejores copias, aunque siguen presentando cada uno errores separativos. En *B* he encontrado dos. El primero corresponde a *In Proverbia* 84 (la fuente es *Moralia in Iob* 18, 30, 19, CCSL 143, p. 916):

...quilibet haeretici dum praedicatorem sanctae Ecclesiae
foecunditatemque^a illius deridendo contemnunt, quid
aliud quam partum matris despiciunt?

foecunditatemque] et foecunditatem *B*, -que *om. L N S*

donde el modelo χ al que remontan estos códices presentaba una omisión de la partícula enclítica *-que*. El copista de *B* se da cuenta del analocuto resultante e incorpora un *et*, que no aparece en ningún otro testimonio.

Obsérvese también esta omisión en *In Ecclesiasten* 7 (la fuente es *Homiliae in Hiezechielem* 1, 11, 3, CCSL 142, p. 170):

Si ergo Hiezechiel propheta sanctus^a, qui missus ad
loquendum fuerat, diu prostratus tacuit, ut postmodum
recte loqueretur, pensandum nobis est quanta ei culpa sit
non tacere quem nulla cogit necessitas loqui.

^a sanctus] *om. B*

Respecto a *N*, no hay razón para que un eventual apógrafo hubiera restituido la lectura correcta en *In Proverbia* 16 (*Homiliae in Hiezechielem* 1, 12, 12, CCSL 142, p. 189):

Quomodo enim aquam scientiae solus habere poterit, si
hanc in plateas dividit?^a Quomodo alieni aquae participes
non sunt, si fontes illius foras derivantur?

^a quomodo – dividit] *tr. post derivantur N*

ni *In Proverbia* 53 (la fuente es *Homiliae in Hiezechielem* 1, 3, 18, CCSL 142, p. 43):

...et plerumque cum operantur, paupertatis timor eorum
animum^a concutit.

^a *animum*] mentes *N*, *animos* *B S*

En cuanto a *S*, encuentro en *In Proverbia* 77 una pequeña variante que un apógrafo no tendría por qué haber restituido al original (la fuente es *Moralia in Iob* 22, 8, 19, CCSL 143, p. 1107):

...et unde incendium trepidationis sustinet, inde clarius fulget^a.

^a *fulget*] *lucet* *S*

Pero sobre todo tiene relevancia una lectura en *In Ecclesiasten* 1 (la fuente es *Moralia in Iob* 10, 11, 20, CCSL 143, p. 551):

Vanitas vanitatum et omnia vanitas (Ecl 1, 1). Rectus namque in discretione ordo servatur, cum prius nosci veritas^a, et post considerare iniquitas perhibetur.

^a *veritas*] *vanitas* *S Gregorius*

S restituye la lectura original de Gregorio, seguramente *ope ingenii*, ya que se corresponde con el texto del lema. La lectura *veritas* es un error de arquetipo y difícilmente podría volver a originarse en un apógrafo de *S*.

Los códices *B N S*, por otra parte, transmiten en su conjunto, frente a *L*, un buen número de lecturas comunes, que incluyen tanto corrupciones como enmiendas textuales de diverso tipo⁹⁷¹, de lo que

⁹⁷¹ Hay un salto de línea, que apunta claramente a un modelo común, en *In Proverbia* 23, lin. 9-10: «quod tamen recte... sapientiae Ecclesia vocetur» *om. B N S*.

Como ejemplo de intervención sobre la redacción del texto puede citarse *In Proverbia* 60, lin. 7-8: «Qui ergo has in se veras divitias continent, recte in gazophylacia spiritalis aedificii vocantur», donde *B N S* presentan «Qui ergo has in se veras divitias continent, recte thesaurus in ore eorum requiescere dicitur». El cambio está motivado por el texto de la cita bíblica del lema: *Thesaurus desiderabilis requiescit in ore sapientis* (Prv 21, 20).

Hay otros casos donde las enmiendas coinciden con el original, aunque no me atrevo a asegurar contaminación o conocimiento de dicho texto original. Por ejemplo *In Proverbia* 88, lin. 5-7: «Quod si intellexisset ori imposuisset manum, id est supplicium suum, cum superbire exorsus est, bene aliquando conditus, in tanta iactatione non fuisset elatus», donde *B N S* presentan el correcto *superbire* frente al *super vires* de *I L*, que puede ser enmendable por el contexto. Más dudoso el caso de *In Proverbia* 91, lin. 2-4: «Nobilis in portis vir eius, quando sederit cum senatoribus terrae (Prv 31, 23). Vir quippe est Ecclesiae humani generis Redemptor, qui in portis Syon se nobilem ostendit, quia despectus prius in contumeliis exstitit,

se deduce la existencia de un modelo común, ξ , derivado de χ . Su característica común más representativa, en todo caso, son cuatro enmiendas (tres relativas a pasajes tomados de la *Regula pastoralis*, una de los *Moralia*) que apuntan con claridad a algún tipo de contaminación, toda vez que el contacto con la lectura original es demasiado estrecha. Me refiero a *In Proverbia* 14 (la fuente es *Regula pastoralis* 3, 14, SC 382, p. 342):

Filii, attende sapientiam meam et prudentiae meae, inclina aurem tuam, ut custodias cogitationes (Prv 5, 1).
Nihil quippe^a in nobis est corde fugacius, quod a nobis toties recedit quoties per pravas cogitationes defluit. Hinc enim psalmista ait...

^a nihil quippe – cogitationes defluit] unde fiunt *I L*, nihil enim corde fugacius *B N S*

donde la rama de *I* presenta un salto de ojo entre «custodias cogitationes» y «cogitationes defluit», que motivó una enmienda mínima de «defluit» a «unde fiunt». *B N S*, sin embargo, presentan una lectura más próxima al original, aunque no el original mismo. Me inclino a pensar porque se trate de un recuerdo de la lectura original de la *Regula pastoralis*.

Lo mismo ocurre en *In Ecclesiasticum* 21, donde otro salto de ojo de la rama de *I* se solventa con una enmienda incompleta (carente del *facilius* del original), en lo que constituye también de una cita memorística del original de los *Moralia* (8, 24, 43, CCSL 143, p. 414):

Sed nimirum cum somnia tot rerum qualitatibus alternent, tanto eis credi difficilior debet, quanto et ex quo impulsu veniant, facilius^a non elucet.

^a debet – facilius] *om. I L*, debet quanto ex quo impulsu veniant *B N S*

sed in ingressu regni sublimis apparebit», donde *B N S* coinciden con Gregorio (*Moralia in Iob* 6, 7, 9) en eliminar *Syon*. La adición de este término se explica por el sentido místico de *Sion* equivalente a la Jerusalén celeste que sobrevendrá tras la segunda venida de Cristo a que se hace referencia en este pasaje, aunque es cierto que no aparece mencionado en el lema.

Finalmente, debe prestarse atención a las acertadas enmiendas de estas pequeñas corrupciones del texto de la rama de *I*, o de la entera tradición de nuestra obra, en un par de segmentos tomados de la *Regula pastoralis*, donde *B N S* presentan la lectura de la fuente original. Los dos se encuentra en *In Proverbia* 15 (la fuente es *Regula pastoralis* 3, 15, SC 382, p. 492):

Salus itaque corporis, quando ad bene operandum accepta despicitur, quanti sit muneris^a amissa sentitur et infructuose ad ultimum quaeritur, quae congruo concessa tempore utiliter non habetur.... Plerumque enim accepta salus carnis per vitia expenditur, sed cum repente subtrahitur, cum molestiis caro atteritur, cum iam egredi anima^b urgetur, diu male habita quasi ad vivendum salus amissa requiritur.

^a quanti sit muneris] *correx*i ex *Greg. Taio*, *habent BNS*, quantis sit annis *I L*, quanta sit *C G P* | ^b iam egredi anima] *correx*i ex *Greg. Taio*, *habent B N S*, iamdiu *I L C G P*

Se puede comprobar que en el arquetipo estaba presente la omisión de *muneris* (aún heredada por *C G P*), que *I* enmendó con un *annis*, pero *B N S* restituyeron a su vez la lectura original. Por lo demás, el error *iamdiu* que toda la tradición restante comparte aparece en *B N S* en su forma correcta.

La inexistencia de actividad contaminadora propiamente dicha, que sería esperable hubiera solventado errores y omisiones más conspicuos, me lleva a pensar que todas estas enmiendas respondan a un simple recuerdo del original gregoriano (o alguna de sus abreviaciones o florilegios, naturalmente), que el copista del modelo común a *B N S* tenía en la memoria.

Por otro lado, hay que señalar que *B S*, códigos gemelos provenientes de dos monasterios próximos de la Picardía, comparten también algunas lecturas frente a *N*. La mayoría de ellas son pequeñas intervenciones dirigidas a precisar mejor los vocablos o eliminar algún elemento poco elegante de la redacción original. Véase *In Proverbia* 59 (la fuente es *Moralia in Iob* 23, 23, 41, CCSL 143, p. 1176):

Qui rursus aeternam patriam contemplatus, et haec mala pensans in quibus erat, atque illa bona considerans^a in quibus non erat adhuc, inquit: *Heu me, quod incolatus meus prolongatus est* (Ps 119, 5).

^a considerans] desiderans *B S*

e *In Proverbia* 70 (la fuente es *Moralia in Iob* 20, 25, 54, CCSL 143, p. 1043):

...quia in corde negligentium prurientia terreni desiderii et compunctiones pullulant vitiorum, quippe^a quia scriptum est: *In desideriis est homo otiosus* (Prv 15, 14, iuxta LXX).

^a quippe] *om. B S*

No están tampoco exentos estos códices de algunas corrupciones pequeñas, pero significativas. Véase *In Ecclesiasten* 9 (la fuente es *Homiliae in Evangelia* 40, 2, CCSL 141, p. 396):

Quia quisquis hoc solummodo laborat, ut sciat quod loqui debeat, ab ipsa refectioe suae scientiae^a mente vacua ieiunat.

^a scientiae] sententiae *B S*

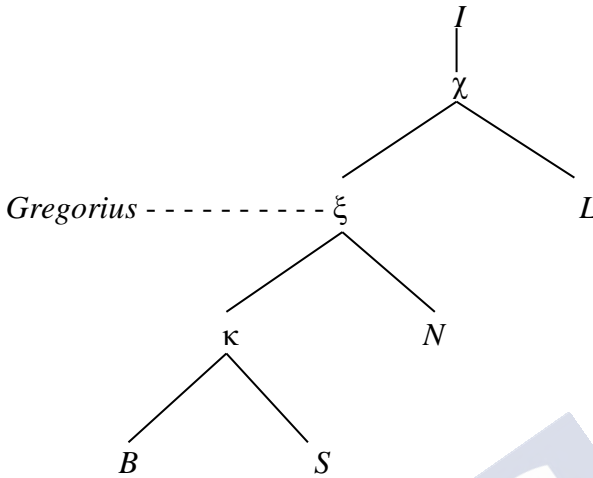
e *In Ecclesiasticum* 14 (la fuente es *Regula pastoralis* 3, 33, SC 382, p. 498):

...et minuta sunt quae erumpunt membratim per scabiem vulnera, sed cum multitudo horum innumerabiliter occupat, sic vitam corporis sicut unum grave inflictum pectori^a vulnus necat.

^a pectori] corpori *B S*

La relación de *B S* frente a *N* es suficiente para probar la existencia de un modelo común, κ , derivado de ξ .

La relación de parentesco queda, pues, representada como sigue:



4.5.6. La familia Φ.

Ya he aludido a la fisonomía particular de los códices *C G P*, que presentan adiciones al texto gregoriano que no aparecen en *I*, y que podrían responder a una segunda redacción, aunque no hay forma de probarlo con seguridad. La colación completa del texto revela en todo caso que derivan de un modelo perdido, que aquí llamaré Φ. Sería excesivo e inútil citar todos sus errores comunes, que son infinitud. Se incluyen entre ellos saltos de ojo y corrupciones de diverso tipo, así como alguna enmienda común, fruto de la conjetura, a evidentes corrupciones compartidas también por *I*. En este sentido, pues, y exceptuando la redistribución de los añadidos y las adiciones arriba señaladas, son habituales errores de copia lo que caracteriza el texto común de los tres códices.

Entre las omisiones comunes más relevantes, de carácter fuertemente conjuntivo respecto del texto de *I*, cabe citar las siguientes. Recuérdese que por lo que respecta al Cantar, *P* es el único testimonio de esta familia:

In Proverbia 27, lin. 5-6: quod praedicationis gratiam –
dicens] *om. C G P*

In Ecclesiasten 6, lin. 9: quo igitur mundi – lapides] *om.*
C G P

In Ecclesiasticum 21, lin. 17-8: nec Mariae sponsum –
veritas admoneret] *om. C G P*
In Cantica 4, lin. 3-4: confitentur. Unde Iohannes huius
nigredinis] *om. P*

Las intervenciones sobre el texto son escasas, y en general *C G P* dejaron pasar un mayor número de corrupciones del arquetipo que *I*. No obstante, no falta algún ejemplo claro en que el copista cede a la tentación de corregir una corrupción evidente de su modelo (*In Proverbia* 6, donde la fuente es *Moralia in Iob* 6, 16, 26):

Hi itaque non sospitate eriguntur, sed insania, qua affligi
debuerunt; et inde miseri in exultatione deffluunt, unde a
bonis flentur^a.

^a flentur] *correxī ex Greg. Taio*, flectantur *I*, flagellantur *C G P*

La lectura «flectantur» de *I* posiblemente sea lectura de arquetipo, copia errónea de «flentur», original gregoriano y lectura que aparece en las *Sententiae*⁹⁷². Los códices *C G P* presentan en conjunto la conjetura de una enmienda semánticamente válida, «flagellantur».

Por su parte, los códices *C P* presentan en *In Proverbia* 90, según creo, una enmienda a una corrupción de su rama, que todavía se encuentra en *G*, y que no puede entenderse como poligenética:

Qui (sc. muti) etiam pertranseunt sunt, quia
intentionem^a mentis in amore vitae praesentis figere
dedignantur^b.

^a intentionem] intentione *C P*, per intentionem *G* | ^b
dedignantur] designantur *C P*

La explicación que más simple me parece para explicar estas variantes es que el código *G* atestigüe la lectura corrupta original de la rama: «per intentionem» en lugar de «intentionem» (adición de un *per* motivada por el influjo de los sintagmas preposicionales introducidos por esta partícula que encabezan con frecuencia las oraciones causales en Gregorio). Ello resulta en la supresión de un complemento directo

⁹⁷² Taio Caesaraugustanus, *Sententiae* 5, 7 (PL 80, col. 961A).

necesario de «dedignantur». *C P*, considerando que el verbo era la fuente del error, conjeturan la enmienda «designantur, y convierten «per intentionem» en un complemento agente («intentione»).

Por lo demás, aunque *P* es muy probablemente un código posterior a *C*, un análisis filológico lo descarta claramente como *descriptus* suyo. Son muy numerosas las omisiones y corrupciones con carácter separativo de *C*, frente a *P*, que es general una copia bastante correcta⁹⁷³:

In Proverbia 33, lin. 10: extremi] recti *C*

In Proverbia 33, lin. 10-2: deducunt haec ipsa in se – quidem mente interna] *om. C*

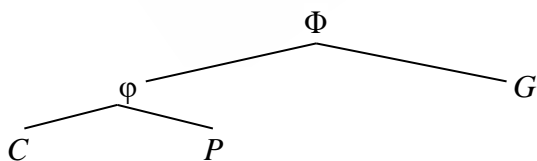
In Ecclesiasten 15, lin. 8-9: illata citius] latius *C*

In Ecclesiasticum 8, lin. 4-5: nequaquam rursum facias] *om. C*

De aenigmatibus in Salomone 3, lin. 4-5: sanguinem sugit et cum nimio cruore maduerit] *om. C*

De aenigmatibus in Salomone 4, lin. 2-12: sufficit. Infernus et amor mulieris – ignis autem qui numquam dicit] *om. C*

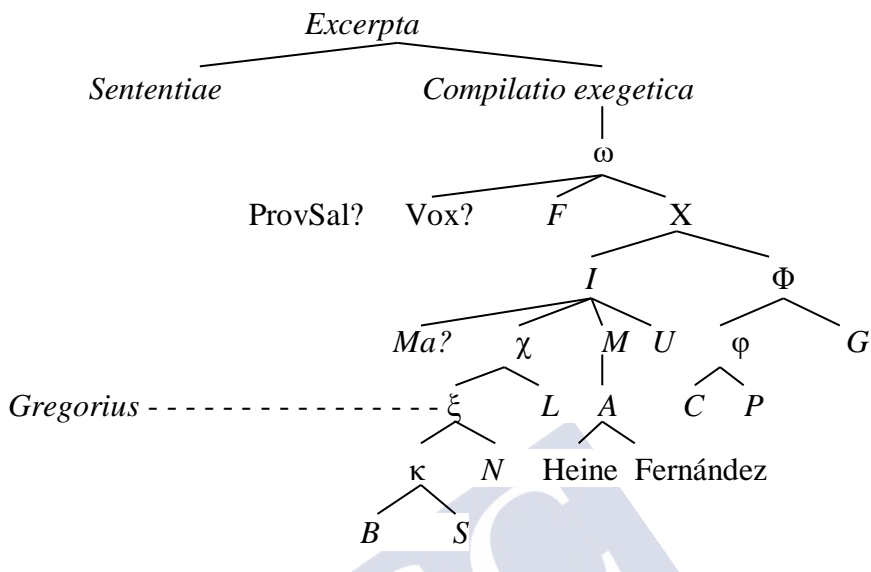
Dado que *G* es claramente el testimonio más reciente de los tres, se concluye que ninguno de estos tres códigos es modelo de los demás, y que existe un subarquetipo intermedio (ϕ) entre Φ y *C P*:



4.5.8. Recapitulación.

A la luz de la argumentación ofrecida más atrás, puede reconstruirse el siguiente *stemma* de los *Excerpta* y sus añadidos. Se exceptúa la edición de Vega, pretendidamente crítica, que se sirvió de los códigos *A I M U* y la edición de Heine:

⁹⁷³ En todo caso, también presenta algunos errores propios con carácter separativo. Cfr. *In Proverbia* 32, lin. 29-32: si vero utrique – videt] *om. P*; *In Sapientiam* 4, lin. 3: cognita sua damnatione dicturi sunt] *om. P*; *In Sapientiam* 5, lin. 4: suspectos] suspecti litoris *P*.



En cuanto al breve tratado centrado en el primer versículo de Proverbios, he dicho que por conservarse en *F* y *P* parece haber circulado junto con nuestra colección. Ambos manuscritos transmiten cada uno una versión diversa del texto, más acabada y completa la de *P*. Esta misma aparece citada en Juan de Sevilla y Beato de Liébana, que pudieron haberse servido de algún código de la colección. Cabe destacar que Beato utilizó también los comentarios al Cantar de Gregorio de Elvira y Justo de Urgel, aunque sus citas de Gregorio Magno no revelan necesariamente la mediación de los *Excerpta* y no muestra vestigios de haber usado el *De aenigmatibus in Salomone* ni otros añadidos.

En resumen, por lo que respecta a la tradición de los *Excerpta* y los añadidos, la crítica interna revela que no estamos sólo ante un «resto» de la magna obra de Tajón descrita en la epístola a Eugenio de Toledo, sino ante la selección de las secciones de los *Excerpta* sobre los sapienciales junto con añadidos compuestos *ad hoc*: el *De aenigmatibus Salomonis*, el tratado sobre la «mujer fuerte» de Prv 31, 10-31 y los dos sobre Ecl 3, 1-8 y 11,9-12,7. Por el tipo y tratamiento de fuentes (especialmente las gregorianas) que muestran estos añadidos, así como por su vinculación y dependencia del texto de los *Excerpta*, hay indicios para pensar que salieron de la misma pluma de

Tajón, aunque no puede afirmarse con total seguridad. Lo mismo puede decirse del tratado sobre el primer versículo de Proverbios, que tiene alguna frase en común con el *De aenigmatibus in Salomone* y parece emplear sus mismas fuentes. Si esto es así, habría que pensar que el mismo Tajón reutilizó el material destinado a la *expositio* descrita en la epístola a Eugenio para componer una colección específica sobre los libros sapienciales, probablemente con una finalidad escolar.

Los códices *I* y *P* transmiten los comentarios al Cantar de los Cantares de Gregorio de Elvira y Justo de Urgel. Esto acredita que ambos comentarios estaban integrados en el subarquetipo X, que es el último pariente que *I P* comparten. No obstante, la *Vox Ecclesie* se sirvió también tanto de los *Excerpta* como de los comentarios de estos dos exégetas hispánicos, y Guglielmetti demostró que para el texto de Justo utilizó sin duda una rama superior a la que comparten *I P*. Aunque no puede demostrarse lo mismo para el caso de los *Excerpta* principalmente por la escasez del texto común que permita encontrar errores comunes de *I P* frente a *Vox Ecclesie*, parece verosímil que las conclusiones de Guglielmetti para el texto de la *Vox Ecclesie* sean extensibles a los *Excerpta*. Ello permite retraer con buena seguridad la presencia de los comentarios de Gregorio de Elvira y Justo a ω , formando por lo tanto también parte de la colección exegetica. En este sentido cabe destacar que el comentario al Cantar de Gregorio de Elvira viene precedido en *I P* —y sólo en estos códices— de un falso prólogo cuyo contenido parece remitir al de los añadidos y que, por su estructura y uso de las fuentes, me parece haber sido compuesto también *ad hoc* para formar parte de esta colección exegetica.

Un testimonio interesante de tradición indirecta son los *Proverbia Salomonis*. Se trata de un comentario anónimo a Proverbios y Eclesiastés que se sirvió al menos del *De aenigmatibus in Salomone*, lo que apunta a que empleó un código de nuestra colección, aunque las citas gregorianas no evidencian la mediación de Tajón. Su posición en el *stemma* es imposible de definir. Además, en un pasaje este comentario muestra además haberse servido de la *Explanatio de Salomone* falsamente atribuida a Jerónimo, cuyo único testimonio de *Fortleben* conocido era hasta ahora el *De aenigmatibus in Salomone*.

Una tal proximidad con Tajón parece apuntar a un origen visigótico, como mínimo próximo a la escuela zaragozana. Sea como fuere, uno de los códices de los *Proverbia Salomonis*, *Ma*, fue contaminado por extractos claramente identificable con la rama de *I*.

Por lo demás, es posible identificar el testimonio *F*, pese a su carácter fragmentario, como derivado directamente de ω , frente a los restantes códices, que en última instancia remontan a un modelo común *X*. De éste parten claramente dos ramas. Una está representada por el códice *I*, padre de una amplia descendencia que ha sido la única investigada hasta ahora por la crítica, entre la que se incluyen varios subarquetipos intermedios de una serie de códices franceses (*B L N S*). La otra está representada por los códices *C G P*, que remontan a un antígrafo común perdido, Φ , con rasgos que podrían indicar una segunda recensión de la obra, aunque no hay manera de probarlo. Para *C P* hay un subarquetipo intermedio, ϕ . De esta manera, en la medida en que me ha sido posible, queda estudiada la tradición directa e indirecta de los conocidos hasta ahora como *Excerpta sancti Gregorii* y los textos con que forma la colección exegetica sobre los sapienciales aquí descrita.

4.6. *CONSTITUTIO TEXTUS*.

A excepción del segundo añadido sobre el Eclesiastés, el texto es reconstruible a partir de *I* y Φ . Presento en primer lugar el texto de los *Excerpta* y después el de los añadidos. En lo que respecta a los *Excerpta* en sí, los códices ofrecen una cantidad no despreciable de divergencias comunes respecto de su fuente que hay que interpretar como corrupciones y omisiones, dado que no se ajustan a las características que se presentan las intervenciones voluntarias de Tajón sobre la fuente. Por lo tanto, como es práctica común hoy en día, tales errores podrían dejarse sin corregir, ante la imposibilidad de determinar si proceden de la copia del arquetipo o del propio proceso de extracción de material⁹⁷⁴.

No obstante, nuestra obra presenta unas particularidades que pueden hacer excepción a esta aproximación básica a los florilegios.

⁹⁷⁴ Cfr. R. E. Guglielmetti, *Il commento «Vox Ecclesie» al Cantico dei Cantici*, pp. 45-67.

El texto de las *Sententiae* es en este sentido especialmente valioso: la comparación de los fragmentos gregorianos comunes permite identificar errores de arquetipo de los *Excerpta* cuando las *Sententiae* reproducen con fidelidad el texto de Gregorio. Por lo demás, hay que advertir que aunque el proceso de transcripción pudiera haberse encomendado a escribas poco avezados, es difícil pensar que Tajón no hubiera revisado el texto, máxime cuando llevó a cabo en ciertos puntos intervenciones relevantes de contenido que trascienden a los procesos mecánicos de adaptación del original, como hemos visto; de este modo, resulta poco convincente que se hubieran dejado pasar errores u omisiones que deturpan el contenido de forma evidente, sin siquiera haber propuesto una enmienda al mismo texto gregoriano, como a veces ocurre en las *Sententiae* cuando éste se considera corrupto.

En este sentido, con vista a reconstruir lo más exactamente posible el texto supérsite de los *Excerpta*, he enmendado el texto del arquetipo a partir de las *Sententiae* (el único testimonio de tradición indirecta útil a tal efecto) cuando éstas coinciden con Gregorio. Como las *Sententiae* carecen todavía de una edición crítica moderna, he comprobado siempre que el texto de PL coincidiera con el de *Oxford, Bodleian Library*, laud. misc. 433 (testimonio de la recesión breve) y *Laon, Bibliothèque Municipale*, 319 (testimonio de la recesión larga). En algunas ocasiones el texto de PL coincidía con Gregorio frente a los dos manuscritos señalados, pero consultando el pasaje en la fuente manuscrita de Risco (*Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia*, Aemil. 44) se comprueba a veces que ésta coincide en realidad con los otros códices –de lo que se colige una vez más que Risco enmendó el texto sin advertir de ello– y otras que se trata en realidad de un error exclusivo del códice o la rama en que se inserte. Por ello, cuando enmiende una lectura o pasaje de los *Excerpta* a partir de no del texto de PL, sino de los códices consultados, lo indicaré expresamente en el aparato crítico (con la indicación *Taio^{codd}*).

He resuelto, por lo dicho más arriba, enmendar también omisiones y corrupciones que deturpan de forma evidente el contenido del texto o lo hagan ininteligible, aun en los pasajes gregorianos no comunes

con las *Sententiae*. Podría objetarse que hay ocasiones en que es imposible saber si un error procede del *exemplar* gregoriano concreto utilizado, aun cuando los errores no estén presente en la tradición hispánica. En todo caso, la experiencia apunta a que en los *Excerpta* se enmendaron las faltas de la tradición hispánica⁹⁷⁵, por lo que sigue sin parecerme de recibo mantener errores flagrantes que Tajón habría identificado como tales en el original o las fichas extractadas.

Sea como fuere, soy consciente de que al margen del interés que tiene reconstruir el texto de los *Excerpta*, el arquetipo reconstruible forma un todo con los añadidos, y que los errores de arquetipo pudieron haberse originado en el proceso de traslado del material de los *Excerpta* a la compilación exegética de los sapienciales que conservan los códices, por mucho que hubiera sido concebida por Tajón, que bien pudo delegar el proceso a copistas inexpertos y no haber revisado el resultado. Por este motivo, he dejado convenientemente claras mis intervenciones en el texto: cuando he cambiado una lectura o frase del arquetipo por otra, lo he indicado con un asterisco (*) después de la última palabra cambiada; la restitución de una omisión ha sido indicada mediante corchetes cuadrados ([...]); si algo ha debido suprimirse, lo he marcado entre cuñas (<...>).

En los añadidos he seguido el mismo procedimiento, corrigiendo a partir de la fuente cuando la hay. Tanto en los añadidos como los *Excerpta* hay además unos pocos pasajes que, aunque evidentemente corruptos, no he sabido, por distintas razones, cómo corregir. He dejado mis reflexiones sobre estos puntos críticos en las notas al texto.

A excepción del fragmentario *F*, los códices son tardíos y están demasiado alejados del modelo gráfico de la Hispania del siglo VII. *F* está además plagado de grafías aberrantes que, aunque típicamente hispanas o atestiguadas en la primera escritura visigótica (incorporación de *e-* ante *s* líquida, indistinción entre *b* y *v*, presencia o ausencia inapropiadas de *h*, etc.), no tendría sentido atribuir acríticamente al conjunto, mucho menos si parte o el todo fue concebido por un autor competente de mediados del siglo VII. Por este

⁹⁷⁵ Cfr. el caso ya estudiado de *In Cantica* 6, dependiente de un fragmento de las *Homiliae in Evangelia*, donde los *Excerpta* enmiendan con una palabra ajena a Gregorio una pequeña omisión compartida por los testimonios hispánicos. Las *Sententiae* ofrecen también casos: cfr. el ejemplo señalado en mi nota al texto de *In Proverbia* 5.

motivo, para evitar elucubraciones poco prudentes, he optado por clasicizar la ortografía, esperando falsear lo menos posible el original.

Por fin, con respecto al breve tratado gramatical que ocupa mi apéndice, al que he llamado *De Proverbiis Salomonis*, he seguido fundamentalmente los únicos testimonios directos de ambas recensiones (*F* y *P* respectivamente); no obstante, no he dejado de consignar las variantes de la tradición indirecta (Beato de Liébana y Juan de Sevilla), aceptándolas incluso en caso de obvia corrupción del único testimonio manuscrito conservado. Las correspondencias exactas del *De Proverbiis Salomonis* con estos dos autores pueden consultarse en apéndice a este tomo (**Tabla 2**).

El aparato crítico es fundamentalmente negativo. Las lecturas exclusivas de la amplia descendencia de *I* pueden consultarse en el apéndice dedicado a los *descripti*.





5 CONCLUSIONI GENERALI

Non vedo possibile scrivere una sintesi su tutte le ipotesi e gli argomenti che vengono qui sviluppati, insorti dai numerosi problemi e questioni di diversa natura che ho trovato nel trascorso del mio lavoro. Il lettore ne giudicherà la pertinenza e la qualità. Tuttavia, e seppur consapevole di che questo contributo potrebbe portare il sottotitolo – parafrasando al Kuijper– di *Varia Taioniana*⁹⁷⁶, penso che si possono trarre delle conclusioni generali sui temi tratti all'interno di ciascuna delle parti che compongono questa tesi di dottorato, conclusioni che complessivamente, mi pare, rendono più ricca e più profonda la nostra conoscenza sull'autore studiato, la sua opera e fors'anche il suo contesto culturale.

Nella prima parte del mio contributo mi sono soffermato sulla ricezione di Taione e la sua opera sin dal medioevo ai nostri tempi. Dopo una ricostruzione della vita del nostro autore, lo studio contiene così un'analisi puramente, vale a dire, storica, in cui si riporta, attraverso uno studio sulla procedenza e diffusione dei manoscritti e le eventuali citazioni di Taione fra diversi autori, l'influenza che l'opera esegetica e teologica del nostro vescovo ebbe fino al Cinquecento, e si riporta anche, attraverso uno studio simile, la vicenda della ricezione della sua figura, inscindibilmente unita alle diverse versioni della *Visio Taionis* su cui abbiamo conoscenza sin dall'VIII secolo. Questa analisi permette di verificare una presta separazione tra l'opera e la figura del nostro autore, poiché mentre l'opera rimane tante volte anonima (caso singolare degli *Excerpta* e parte della tradizione delle *Sententiae*), il romanzo della *Visio Taionis*, decisamente più diffuso, si sofferma soltanto sul soggiorno di Taione a Roma e non lascia spazio per un minimo riferimento alla produzione letteraria. Tale divario verrà ereditato dall'epoca moderna, dove poche sono le menzioni delle opere autentiche di Taione, ma la *Visio Taionis* è ampiamente conosciuta dagli eruditi. Durante questo periodo Taione viene messo all'interno del duro dibattito sui *falsos cronicones*, diventando oggetto di polemica a causa delle false opere e i falsi dati che certi studiosi elucubrarono intorno alla sua vita. Comunque, lo studio del Risco

⁹⁷⁶ D. Kuijper, *Varia Dracontiana*.

nell'*España Sagrada*, alla fine del Settecento, pone fine alla controversia, ma vale a dire anche all'interesse per il nostro autore, il quale, con alcune notevoli eccezioni, non risorge fino ai primi anni del XX secolo. Lo stato in cui si trova la critica su Taione in questo momento non si può, naturalmente, svincolare dai progressi della filologia latina medievale e gli attuali interessi degli studi letterari: si è verificato una possibile influenza «taioniana» sul testo iberico dei *Moralia in Iob*, vi è interesse per fissare il testo delle sue opere e conoscere la diffusione dei suoi scritti quanto del romanzo che fece diventare famoso l'autore lungo dai secoli; tuttavia, principalmente nella Spagna, è da poco che i critici abbandonarono certi pruriti o pregiudizi ereditati dalle antiche controversie. Comunque sia, dalla lettura della bibliografia resta evidente che —di nuovo con qualche eccezione— il testo delle opere di Taione non è stato ancora oggetto di una disamina veramente critica, lo studio sull'influenza di Taione sui *Moralia* è rimasto in un punto morto e il contributo propriamente teologico del nostro autore resta pressoché totalmente inesplorato. Lungo queste pagine ho cercato di riempire tali vuoti, sebbene ho dovuto rinunciare a alcuni obiettivi che, come l'edizione critica delle *Sententiae*, avrebbero forse oltrepassato i limiti di ciò che si aspetta per una tesi di dottorato.

Dunque, allo scopo di ricostruire il contesto culturale dove Taione sviluppò il suo particolare progetto su Gregorio Magno, ho condotto una lettura critica sugli autori visigoti sin dalla fine del VI secolo ai tempi del nostro vescovo. È evidente che la buona ricezione di Gregorio nella Spagna fu veramente precoce e risale alla vita stessa del pontifice: un autore come Liciniano vide nella *Regula pastoralis* —l'opera gregoriana che aveva letto— la dottrina più profonda di tutta la patristica cristiana, e Leandro, che aveva conosciuto personalmente Gregorio, si avvalse anche della esegesi del pontifice nella sua produzione letteraria. Perciò penso che quando Isidoro scrive il suo *De viris illustribus* e loda ampiamente la dottrina, l'esegesi e lo stile di Gregorio, non sta riproducendo che un'idea consolidata sin dalla generazione anteriore, senza discapito della sua sincerità. La buona ricezione di Gregorio Magno nella Spagna visigota deve pertanto capirsi in termini letterari e teologici, e persino l'impronta politica,

seppur non del tutto dimenticata, viene unita alla concezione di un Gregorio saggio, come mettono in evidenza gli atti del IV sinodo di Toledo. Comunque sia, Taione, nel prologo ai suoi *Excerpta*, andrà più avanti sottolineando la santità di Gregorio e, soprattutto, affermando di avere scoperto la vera singolarità dell'esegesi del pontifice dopo aver copiato i *volumina* gregoriani che non vi erano ancora nella Spagna: esegesi la cui profondità, nonostante tutto, non era stata completamente rilevata, per quanto viene dedotto dalla disamina della tradizione anteriore. Taione cercerebbe così di dare diffusione all'esegesi del pontifice nel regno visigoto e consolidarne la posizione come vertice della patristica. D'altra parte, nelle *Sententiae* sembra aver fatto lo stesso con la dottrina, anche se una lettura attenta mette in luce che Taione è un teologo autonomo capace di sviluppare approci originali (nel senso di quello che significa l'originalità in questo tempo, che deve capirsi come l'asunzione consapevole e più o meno profonda della dottrina degli autori precedenti per costruire il proprio pensiero), principalmente per quanto riguarda l'integrazione della teologia agostiniana della storia, ma anche alcune altre piccole questioni che ho rilevato nel mio studio. Altrimenti, il confronto delle *Sententiae* con il suo immediato precursore, ovvero l'opera omonima di Isidoro, permette di verificare che Taione, pur avendo come modello costante al vescovo di Siviglia, si soffermò su alcuni aspetti trascurati da lui, abbandonando altri: è evidente, ad esempio, che l'escatologia ha una presenza più importante nell'opera di Taione, rispondendo forse agli interessi di nuovi tempi. Tuttavia, è nella concezione sulla carità e le conseguenze che tale concezione ha sulla dottrina penitenziale e l'ordinamento della vita cristiana in società dove le differenze diventano diafane: mentre Isidoro, pur avvalendosi direttamente di passi gregoriani dove questi elementi vengono sviluppati, elude di riprodurre l'argomentazione originale di Gregorio, Taione la adotta e persino sembra di darle importanza all'interno delle sue *Sententiae*.

Mi sono anche occupato di studiare, nella misura del possibile, il ruolo di Taione come diffusore delle opere di Gregorio nella penisola iberica. Anzitutto ho fatto un'indagine su quali possono essere stati i *volumina* che disse aver copiato a Roma. In questo senso, lo studio

esaustivo del uso di Gregorio da parte di Isidoro e il re Sisebuto rivela che entrambi gli autori possono non aver conosciuto la terza parte dei *Moralia in Iob* e la seconda parte delle *Homiliae in Hiezechielem*, le quale circolavano in modo indipendente in questo periodo, quindi mi sembra verisimile che siano proprio esse i *volumina* copiati da Taione. D'altra parte, ho studiato la possibile impronta di Taione sulla tradizione iberica dei *Moralia in Iob*, identificata anni fa da Díaz y Díaz e di cui finora appena si era tenuto conto. Díaz y Díaz individuò alcuni codici che contengono un *corpus* di testi connessi in qualche modo con la figura di Gregorio e Taione (nella versione più completa: la lettera di Taione a Eugenio di Toletto, la *Visio Taionis*, un *index* delle parti dei *Moralia* e la loda di Isidoro a Gregorio contenuta nel *De viris illustribus*), identificandoli con le testimonianze sopravvissute di una edizione taioniana dei *Moralia*. A me pare che la questione è più complessa. Un'indagine complessiva di tutti i codici e la lettura critica dei testi rivela che il *corpus* risale, al più presto, all'VIII secolo, e deriva da un volume della prima parte dei *Moralia* con un indice dove veniva indicata l'estensione delle sei parti dell'opera. Altrimenti, su diversi codici iberici –contenenti o no il *corpus* nella versione attuale– si possono scoprire note marginali che rimandano a un'attività di correzione dell'opera, e dove appare il nome di Taione («contuli ego Taius indignus»). Inoltre, vi sono anche alcuni codici con un indice delle citazioni bibliche della terza parte dei *Moralia* rivolto a agevolare l'individuazione dell'esegesi gregoriani sui passi della Scrittura menzionati. Dunque, note e indice biblico (fors'anche l'indice delle parti dei *Moralia*) potrebbero costituire i veri resti di un'edizione curata da Taione, concepita quando meno per facilitare lo studio di questa magna opera di Gregorio. Ciò solleva nuove domande: l'indice preliminare fu un elemento costitutivo di questa edizione? Inoltre, se Taione fosse l'autore, avrebbe potuto incorporare la sua epistola a Eugenio?

Infine, il mio lavoro conclude con un'edizione critica, studio e commento degli *Excerpta*, con un previo ripasso ed aggiornamento degli argomenti che portarono all'attribuzione a Taione di quest'opera esegetica. L'ultima edizione, a cura del Vega, del tutto insoddisfacente secondo i moderni criteri ecdotici, si basa su un unico codice

rilevante, che inoltre viene trascritto da lui con numerosi errori. Comunque, oltre all'utilità di contare su un'edizione critica degli *Excerpta*, la disamina esaustiva della tradizione manoscritta ha anche rivelato dati importanti sulla natura dell'opera che ci è pervenuta: di fronte a quello che finora viene creduto, il testo ricostruibile a partire dai codici e la maggioranza della tradizione indiretta (escludendo le *Sententiae*, che, come noto, dipendono dai brani gregoriani già portati agli *Excerpta*) non è proprio il «resto» dell'opera esegetica descritta nella lettera a Eugenio di Toledo, bensì una rielaborazione consistente nella selezione dei commenti relativi ai libri sapienziali degli *Excerpta* originali, ai quali vengono aggiunti i commenti sul Cantico di Gregorio d'Elvira (con un prologo spurio forse composto da Taione) e Giusto d'Urgel, accanto ad alcuni testi anonimi composti senza dubbio *ad hoc*, ovvero il *De aenigmatibus in Salomone* (edito anche dal Vega) e altri piccoli commentari inediti su diversi passi di Proverbi ed Ecclesiaste. Anche se non vi sono argomenti definitivi, è possibile che Taione stesso sia stato l'autore di questa rielaborazione, forse rivolta a fini puramente scolastici.



APÉNDICE

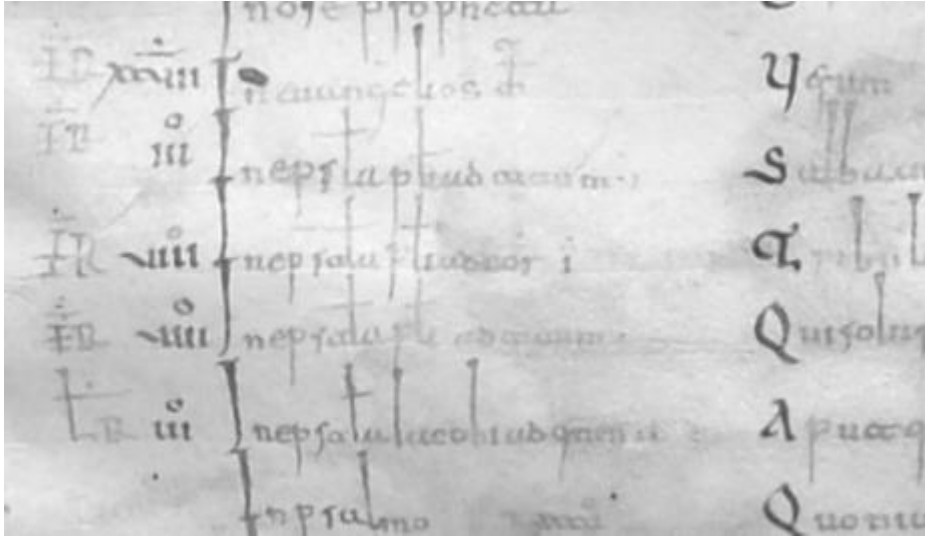


Lámina 1. Toledo, Biblioteca y Archivo Capitulares, 11-14, siglo IX (T), f. 129r.

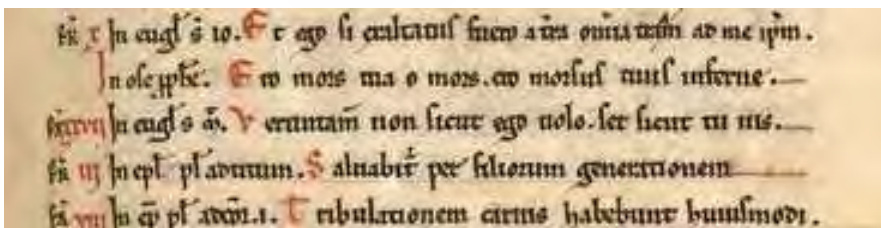


Lámina 2. Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Aemil. 1, siglo XIII (R), f. 89v.

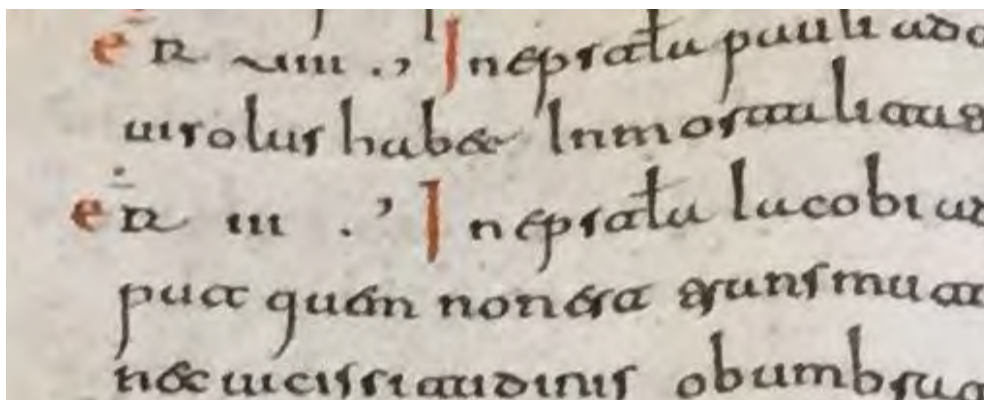


Lámina 3. León, Archivo San Isidoro de León, 1, siglo X (I), f. 121v

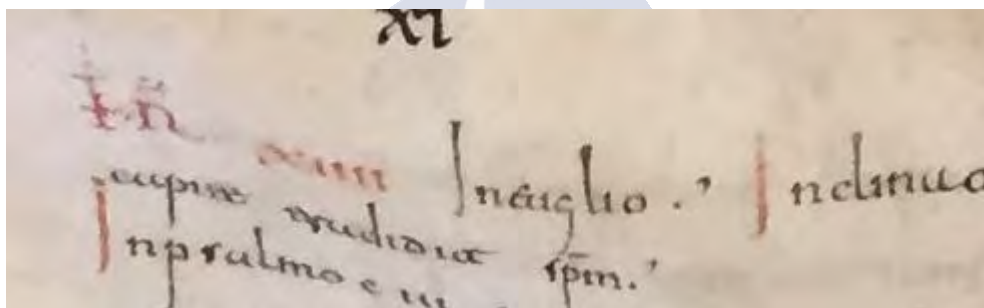


Lámina 4. León, Archivo San Isidoro de León, 1, siglo X (I), f. 121r



Lámina 5. Abreviatura de *Kapitulum* (siglo IX). En A. Cappelli, *Dizionario di abbreviature latini ed italiani*.

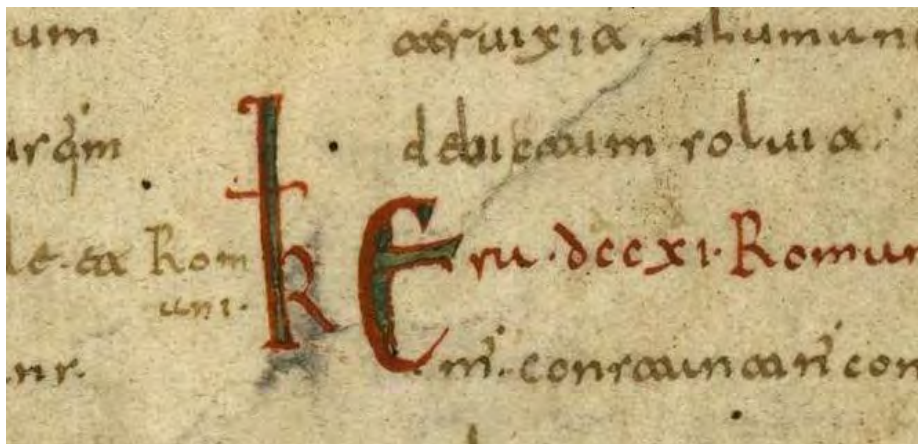


Lámina 6. Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, 81, siglo IX ineunte, f. 2r.

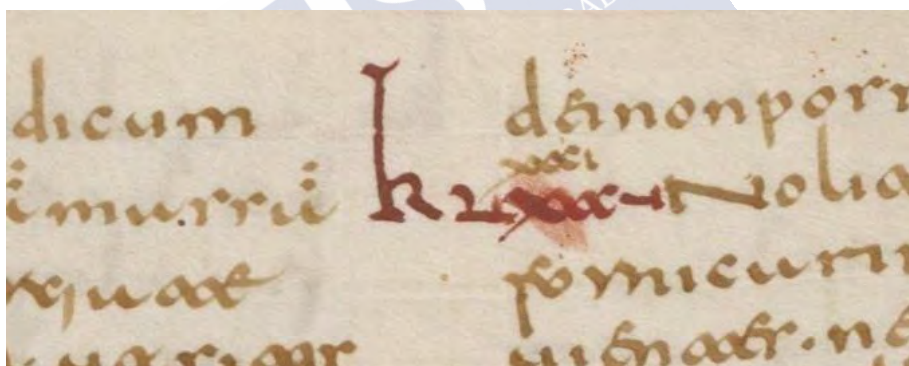


Lámina 7. Madrid, Biblioteca Nacional, Vitr. 13-1 («Biblia Hispalense»), siglo X, f. 333r.

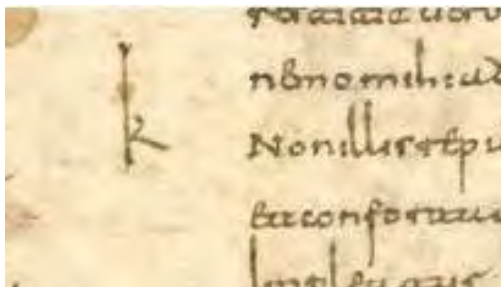


Lámina 8. *Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, 20 («Biblia de Quiso»), siglo IX-X, f. 239v.*



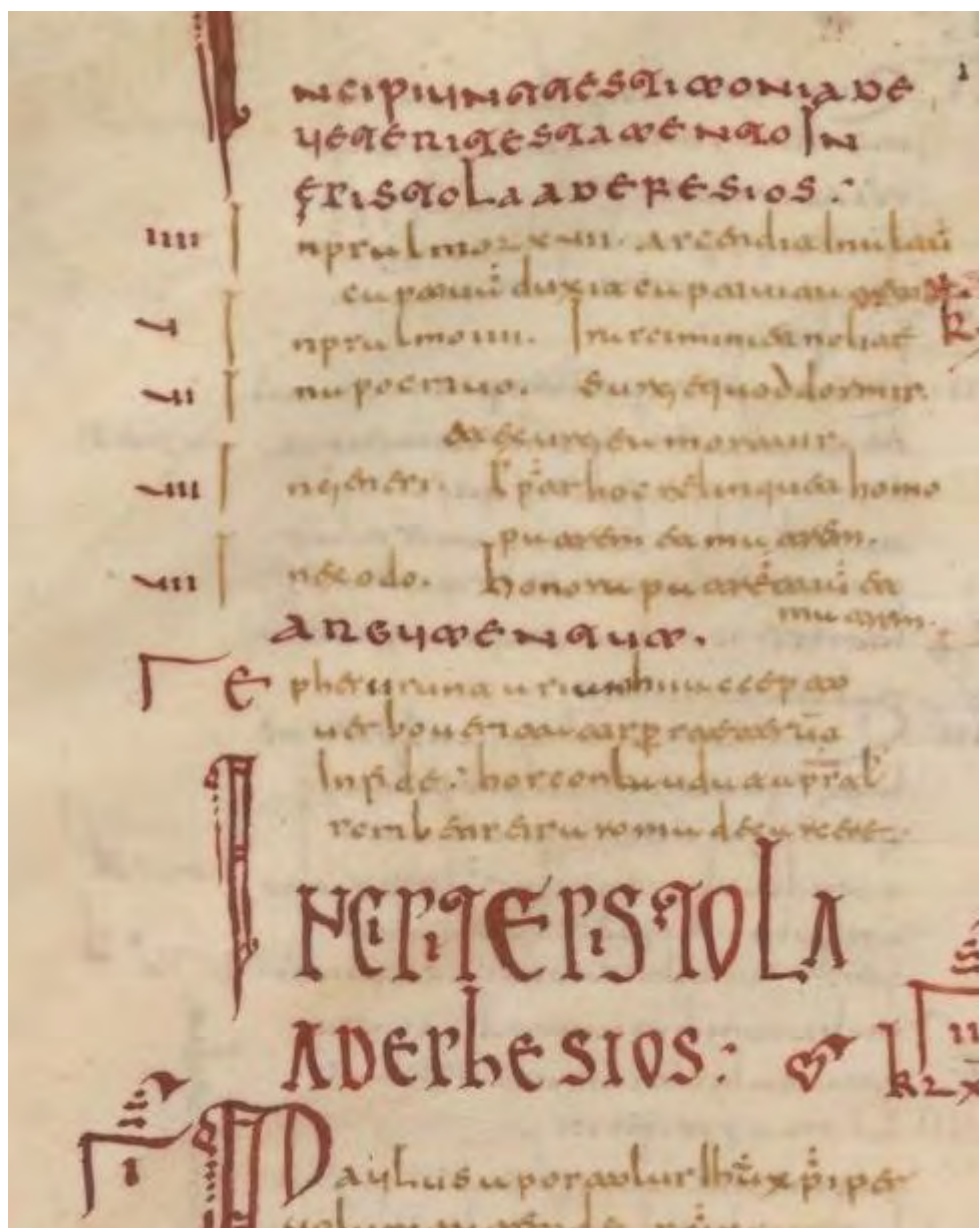


Lámina 9. *Madrid, Biblioteca Nacional, Vitr. 13-1, f. 210v.*

Aparato de correspondencias entre *Excerpta* y *Sententiae*

In Proverbia

Praefatio.

1/9 = *Sententiae* 1, 34 (PL 80, col. 763B/C)

1.

1/3 Peccatores – favoribus extollunt] = *Sententiae* 4, 38 (PL 80, col. 954B) **5/7** Falsa namque – uberius nutrit] = *Sententiae* 4, 41 (PL 80, col. 956B)

4.

1/2 = *Sententiae* 5, 7 (PL 80, col. 960D).

5.

2/7 = *Sententiae* 1, 36 (PL 80, col. 757B/C).

6.

2/11 = *Sententiae* 5, 7 (PL 80, col. 960D-961B).

14.

2/5 Admonendi sunt – metuant proximorum] = *Sententiae* 4, 43 (PL 80, col. 899B).

15.

1/33 = *Sententiae* 4, 52 (PL 80, col. 908B-909A).

20.

7/15 Ecce quem – subsistat] = *Sententiae* 5, 15 (PL 80, col. 971D).

21.

1/3 Transire – angulis constitissent] = *Sententiae* 1, 36 (PL 80, col. 767C).

23.

1/17 Sapientia quippe – aperiendo praeparavit] = *Sententiae* 1, 36 (PL 80, col. 767C-768A) **17/20** Ancillas etiam – superna colligerent] = *Sententiae* 1, 36 (PL 80, col. 768A/B) **40/5** Unde alias – non ascendunt] = *Sententiae* 1, 36 (PL 80, col. 768A).

24.

7/13 Sciendum est quod – peior fiat] = *Sententiae* 4, 22 (PL 80, col. 939A/B).

29.

1/14 = *Sententiae* 4, 29 (PL 80, col. 944C/D).

32.

2/35 = *Sententiae* 2, 45 (PL 80, col. 845C-846B).

34.

1/5 = *Sententiae* 3, 34 (PL 80, col. 886C).

35.

1/10 = *Sententiae* 4, 18 (PL 80, col. 936B/C).

37.

1/2 = *Sententiae* 4, 16 (PL 80, col. 933A).

42.

1/3 = *Sententiae* 3, 36 (PL 80, col. 884A).

44.

1/5 Quia hoc – levaret] = *Sententiae* 4, 29 (PL 80, col. 944B/C).

45.

1/5 = *Sententiae* 4, 29 (PL 80, col. 944D).

46.

1/8 = *Sententiae* 4, 41 (PL 80, col. 956B/C).

48.

4/16 Si ergo – vivum tenetur] = *Sententiae* 2, 49 (PL 80, col. 850D-852A).

50.

4/10 Quanto enim – sternit] = *Sententiae* 3, 26 (PL 80, col. 883D-884A).

51.

4/17 Ipsa quippe mentis – occupatur] = *Sententiae* 4, 31 (PL 80, col. 948B/C).

52.

2/9 = *Sententiae* 4, 32 (PL 80, col. 949A).

54.

2/4 = *Sententiae* 2, 30 (PL 80, col. 820D).

55.

2/28 = *Sententiae* 2, 40 (PL 80, col. 955C-956B).

59.

7/11 disciplina exterior – moerore laetitia] = *Sententiae* 3, 45 (PL 80, col. 900B/C).

60.

1/8 = *Sententiae* 1, 36 (PL 80, col. 767A/B).

64.

3/12 = *Sententiae* 4, 27 (PL 80, col. 943C/D).

66.

3/12 = *Sententiae* 3, 44 (PL 80, col. 900A/B).

67.

2/9 In medio enim – per obliquum findit*] = *Sententiae* 4, 31 (PL 80, col. 947C/D).

68.

2/11 = *Sententiae* 4, 31 (PL 80, col. 947B/C).

70.

3/17 = *Sententiae* 4, 32 (PL 80, col. 949B).

72.

2/9 = *Sententiae* 2, 23 (PL 80, col. 810 B/C).

73.

1/5 = *Sententiae* 4, 33 (PL 80, col. 949C).

75.

2/6 = *Sententiae* 4, 26 (PL 80, col. 942D-943A).

77.

2/10 Argentum quippe – clarius fulget] = *Sententiae* 5, 13 (PL 80, col. 969A).

80.

10/3 Sed curandum – lamenta leviguntur] = *Sententiae* 4, 37 (PL 80, col. 953B/C).

86.

1/19 = *Sententiae* 4, 31 (PL 80, col. 947D-948B).

88.

2/17 = *Sententiae* 5, 26 (PL 80, col. 979D-980A).

In Ecclesiasten

2.

1/25 = *Sententiae* 3, 17 (PL 80, col. 871B/C).

7.

15/27 Lingua itaque – taciturnitas claudat] = *Sententiae* 3, 43 (PL 80, col. 899A/B).

8.

1/5 = *Sententiae* 2, 27 (PL 80, col. 817C).

23.

3/10 Omnis quippe – confisi sunt] = *Sententiae* 5, 7 (PL 80, col. 961B).

24.

2/8 = *Sententiae* 5, 9 (PL 80, col. 964A/B).

25.

2/12 Quod per septenarium – super terram] = *Sententiae* 1, 20 (PL 80, col. 752A/B).

26.

2/15 = *Sententiae* 3, 44 (PL 80, col. 912B/C).

In Cantica

Praefatio.

11/8 Gloria regum – otiosus] = *Sententiae* 1, 22 (PL 80, col. 809D).

1.

1/6 Ecce enim – parat] = *Sententiae* 1, 16 (PL 80, col. 796C).

5.

2/11 = *Sententiae* 2, 48 (PL 80, col. 850B/C).

13.

1/10 Veniendo – ascendisse credimus] = *Sententiae* 2, 1 (PL 80, col. 775B/C).

14.

1/7 Sancta Ecclesia – parietem excludor] = *Sententiae* 2, 24 (PL 80, col. 811C) **7/12** Qui enim – occultavit] = *Sententiae* 2, 24 (PL 80, col. 811 C/D).

16.

17/28 Sive enim – uberius habebit] = *Sententiae* 2, 24 (PL 80, col. 811D-812A).

18.

2/5 Abscondit se – quod quaerebat] = *Sententiae* 2, 45 (PL 80, col. 846D).

20.

2/9 Sancta quippe – virtutibus amoris] = *Sententiae* 2, 24 (PL 80, col. 810D-811A) **14/9** Ecclesia sicut – in cogitatione] = *Sententiae* 2, 24 (PL 80, col. 811A/B) **22/7** Bene autem – exhibent] = *Sententiae* 2, 24 (PL 80, col. 811B).

23.

9/12 Ferculum itaque – Conditoris sui] = *Sententiae* 2, 24 (PL 80, col. 812A) **22/7** De eadem – clariatis ostendit] = *Sententiae* 2, 24 (PL 80, col. 812A) **30/4** Et quia maxima – pervenitur] = *Sententiae* 2, 24 (PL 80, col. 812A/B).

24.

3/7 Pulchram narrat – miraculis coruscant] *Sententiae* 2, 24 (PL 80, col. 812B).

26.

2/8 = *Sententiae* 2, 24 (PL 80, col. 812B/C).

28.

2/12 Quae enim – in omni loco] = *Sententiae* 2, 24 (PL 80, col. 812C/D).

39.

18/23 Et nos ergo – quod quaerebat] = *Sententiae* 2, 29 (PL 80, col. 819D) **38/41** Magno enim – laqueus culpae?] = *Sententiae* 3, 10 (PL 80, col. 862C) **41/7** Unde psalmista – in choro] = *Sententiae* 3, 10 (PL 80, col. 862 C/D).

40.

1/6 Genae – genae rubent] = *Sententiae* 2, 24 (PL 80, col. 812D-813A) **9/12** Bene ergo – latet] *Sententiae* 2, 24 (PL 80, col. 813A).

41.

1/3 = *Sententiae* 2, 24 (PL 80, col. 813A) **4/7** = *Sententiae* 2, 24 (PL 80, col. 813A).

47.

1/8 = *Sententiae* 2, 24 (PL 80, col. 813B).

49.

3/7 Sancta ergo Ecclesia – permane] = *Sententiae* 2, 24 (PL 80, col. 813B/C).

In Sapientiam

4.

2/5 omnes impii – non refulsit] = *Sententiae* 5, 31 (PL 80, col. 987D).

6.

14/32 Colligite zizaniā – causa meritorum] = *Sententiae* 5, 32 (ed. E. Anspach, *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera*, pp. 16-7).

7.

10/3 Menti enim – sequamur, ostendit] = *Sententiae* 1, 3 (PL 80, col. 735A).

10.

2/36 = *Sententiae* 3, 13 (PL 80, col. 865C-866A).

In Ecclesiasticum

5.

2/9 = *Sententiae* 3, 32 (PL 80, col. 890A/B).

12.

2/8 Cum quis – adversitatis aperitur] = *Sententiae* 3, 39 (PL 80, col. 896B/C).

21.

1/48 = *Sententiae* 4, 7 (PL 80, col. 919D-921A).

22.

8/17 Qui saepe – recusant] = *Sententiae* 4, 4 (PL 80, col. 916A/C).

23.

2/8 = *Sententiae* 4, 37 (PL 80, col. 953C).

Tabla 1 – Correspondencias entre Taio Caesaraugustanus, *In Cantica* y *Vox Ecclesie*

Taio Caesaraugustanus, <i>In Cantica</i>	<i>Vox</i> (ed. R. E. Guglielmetti, <i>Alcuino</i> , pp. 183-272)
14, lin. 1-5	2, 5, lin. 16-20
14, lin. 10-2	2, 9, lin. 36-9
15, lin. 1-3	2, 9, lin. 39-40
16, lin. 17-9	2, 10-2, lin. 44-6
18, lin. 2-3	3, 1, lin. 4-5
19, lin. 16-23	3, 4, lin. 14-8
20, lin. 3-11	3, 6, lin. 30-5
23, lin. 9-16	3, 9-10, lin. 47-51
33, lin. 2-3	5, 4, lin. 35-6
48, lin. 2-3	8, 13, lin. 79-81
48, lin. 6-8	8, 13, lin. 81-2

Tabla 2 – Correspondencias entre *De Proverbiis Salomonis* y su tradición indirecta

<i>De Proverbiis Salomonis</i>	Beatus Liebaniensis, <i>Adversus Elipandum</i> 1, 81 (CCCM 59, p. 60)
2, lin. 8-10 (Quid misterium – dispositionem?)	lin. 2300-1
3, lin. 2-6 (Sed quis sapiens – invisos et obscuros)	lin. 2302-6
3, lin. 7-14 (Petite et accipietis – inveniet)	lin. 2307-12

<i>De Proverbiis Salomonis</i>	Iohannes Hispalensis, <i>Epistula Albaro directa</i> 5 (CSM, p. 157)
1, lin. 1-7 (Scire, inquit – enigmata eorum)	lin. 1-8
3, lin. 1 (Hec sunt – iubemur)	lin. 9-10

3, lin. 2-3 (Sed quis sapiens – comprehensa tenere)	lin. 8-9
---	----------







Esta tesis es una monografía sobre Tajón de Zaragoza. El primer tomo está dedicado a la reconstrucción de la vida del autor y su recepción hasta nuestros días, así como al estudio de su papel en la recepción de Gregorio Magno en la Hispania visigótica, el análisis de una edición de los *Moralia in Iob* que lleva su sello y la presentación de los prolegómenos de la edición crítica de sus *Excerpta sancti Gregorii* (CPL 1269) El segundo tomo se reserva a la edición, traducción y notas de los siguientes textos: *Textus praeliminares ad Gregorii Magni Moralia in Iob*, *Excerpta sancti Gregorii*, *Additamenta in Libros Sapientiales*, *De Proverbiis Salomonis*, *Index biblicus tertiae partis Moraliū in Iob*.